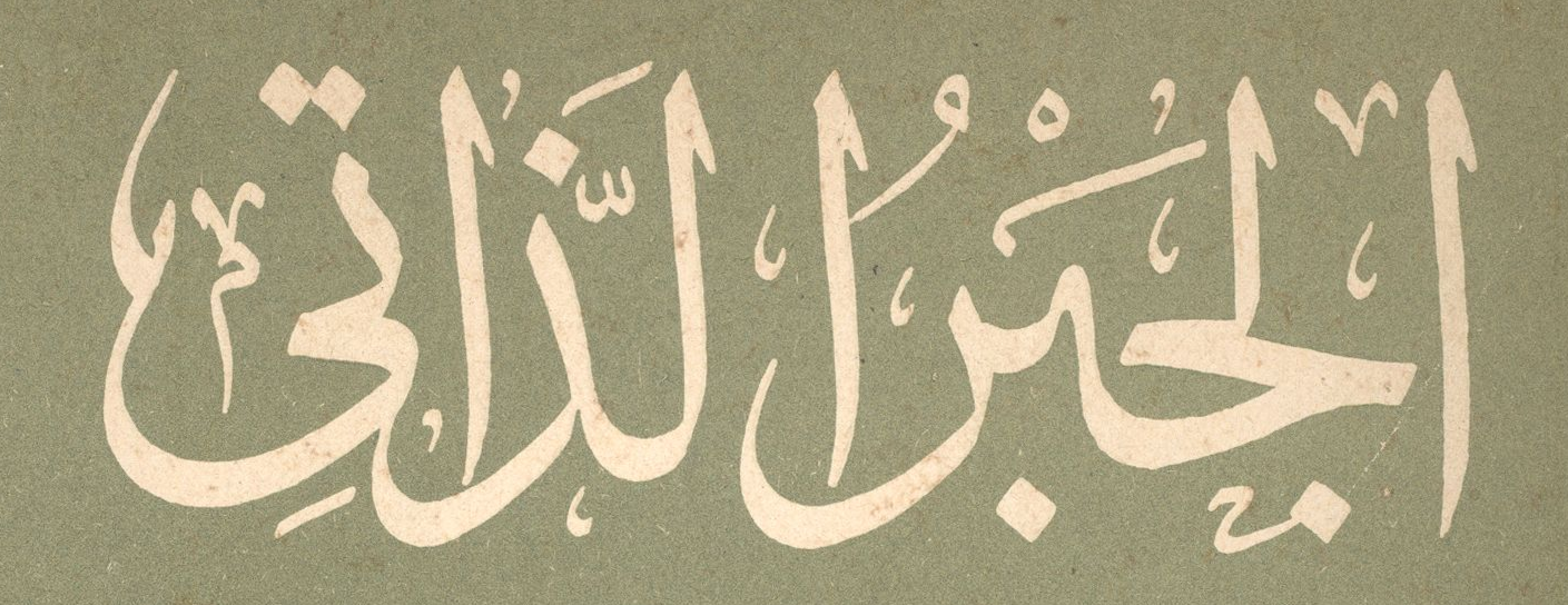


الجبر الذاتي

ألفه بالإنجليزية : الدكتور زكى نجيب محمود

ترجمة : إمام عبد الفتاح إمام

مراجعة وتقديم : الدكتور زكى نجيب محمود

الجبر الذاتي

ألفه بالإنجليزية : الدكتور زكي نجيب محمود

ترجمة : الدكتور إمام عبد الفتاح إمام

مراجعة وتقديم : الدكتور زكي نجيب محمود



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٧٣

كلمة تقديم

هي كلمة أردت بها أن أقدم الى القراء مترجم هذا الكتاب قبل الكتاب نفسه ، لأنه اذا كان الكتاب مشتملا على معرفة علمية قد يحسن تحصيلها، فعمل الأستاذ المترجم هنا منطو على قيمة خلقية سـامية تستحق الذكر والاشادة ، هي قيمة الوفاء ـ وفاء تلميذ لأستاذه ٠

أما الكتاب في أصله الانجليزى فهو الرسالة التى حصلت بهـا ـ منذ ربع قرن ـ على اجازة الدكتوراه فى الفلسفة من جامعة لندن ؛ وأذكر أنى عند عودتى عندئذ الى مصر ، تفضل أستاذى المرحوم محمد شفيق غربال ـ وكان يومئذ وكيلا لوزارة التربية والتعليم ـ فأشـار على الوزارة بطبعها على نفقتها ، وطبعت على نطاق غاية فى الضيق ، كاد أن يقتصر على بضع هدايا ترسل الى الجامعات ٠

ومضت السنون ، وغابت الرسالة عندى فى أخفى حنـايا الاهمال والنسيان ، حتى انتبهت على تلميذى وصديقى الأستاذ امام عبد الفتاح وهو يحمل الى مخطوطا به ترجمتها الى العربية ، راجيا أن أراجع الترجمة قبل نشرها ٠

لقد احسست خلال المراجعة بشعور عجيب ، كان بغير شـك خبرة فريدة بالنسبة الى ، اذ احسست بمزيج يختلط فيه الشعور بانى أقـرأ نفسى وأقرأ سواى فى آن واحد ، لأننى لم أنفك أثناء القراءة موافقـا ومخالفا ، ترى هل يكون الانسان انسانا أكمل لو ظل عشرات الأعوام ثابتا على فكرة بعينها ؟ أم أن الكمال مرهون بالصدق وحده ، سـواء اقتضى هـذا الصدق ثباتا على الفكرة أو انقلابا عليها ؟ والحمد لله الذى أنعم على بصفة الاخلاص لنفسى ، أقف عند الفكرة التى أومن بصدقهـا غير عابىء بهجمة الناقدين ٠

قرأت كتابى من جديد ، ولكن فى صـورة عربيـة ، بعـد خمسـة وعشرين عاما من تأليفه ، فوجدتنى ثابتا على مضمون الدعوة،وما مضمونها

الا حرية الانســان وقدرته على الخلق والابداع ، فما زلت حتى هــذه اللحظة أومن ايمــانا راســخا بأن الانســان كائن مريد حر فى اختيــار ما يريده ؛ وأنه – دون سائر الكائنات ـ ليس حصيلة سلبيــة للعناصر الخارجية المحيطة به ، بل هو مبدع خلاق يأتى بالجديد الذى يضــاف الى الوجود خلقا جديدا ، يكون له فضله ، وعليه تبعته •

غير أنى ـ مع بقاء هذا الأساس مكينا ثابتا ـ قد اتخذت بازائه وسائل ليست هى الوسائل التى اتخذتها منذ ربع قرن ، حين أنشأت هذه الرسالة العلمية ؛ فقد رأيت عندئذ أن أعارض اتجاهين فكريين فى تحليلهمــا للنفس الانسانية ، هما مذهب هيوم فى المعرفة ، ومذهب السلوكيين فى ميدان علم النفس ، على حين أنى اليوم أبدأ من هذين الأساسيين لأقيم فكرى ذاهبا معهما الى آخر ما يستطيعان أن يبلغا بى فى تحليل الانسان ، فأنا مع هيوم فى وجوب أن ترد الأفكار العقلية الى مصادرها الحسية ، والا كانت أوهاما لا تفيد ، وأنا كذلك مع السلوكيين فى رد الســلوك كله الى أفعال منعكسة تظل تتعقد وتتركب بالارتباطات الشرطية علىطريق النشأة والتربيــة طوال السنين ، على أنى مع الأخذ بهــذين المذهبين فى تحليل المعرفة والســلوك ، أعتقد أنهما لا يستنفذان الانســان كله ، بل تبقى من الانسان بقية ملغزة تستعصى على التحليل ، هى على وجــه التحديد البقية التى يكون منها الانسان ، الفرد ، المتميز ، المريد ، الحــر فيما يريد ، المبدع الخلاق •

فالنتيجة التى أصل اليها اليوم هى نفسها النتيجة التى وصــلت اليها فيما مضى وان اختلفت خطوات البرهنة والتدليل •

وأحسب أن ما سوف يلفت نظر القارىء المتفحص هو هذا التبــاين الذى قد يبدو شديدا بين وجهين لرجل واحد : فهاهو ذا قد عرف عند طلبته وقرائه بشىء نظرى شكلى خال من كل مضمون فكرى ، يســمى بالوضعية المنطقية ، تنادى بطرائق للتحليل دون أن تضيف للنــاس فكرة ايجابية تحل لهم اشكالا ، لكننا نراه فى هذا الكتــاب يتكلم عن الانسان وكأنه قد جمع فى بوتقة واحــدة عدة فلسفات معــاصرة : الظاهرانيــة ، والوجودية ، والتطورية البرجســونية ، فكيف يريدنا أن ندمج هذين الوجهين فى رجل واحد ؟

ولست أرى هذا التباين كله بين الموقفين ، وكل الفرق ـ كمــا أراه ـ هــو فرق بين منطق التحليــل حين يكون مجــردا ، وهــذا المنطق

التحليلى نفسه حين يدخل ميدان التطبيق ، فهـذه الرسـالة فى حقيقة أمرها ان هى الا موضوع استخدمت فى بحثه أدوات التحليل ، التى من شأنها أن تفتت الفكرة المجملة الى عناصرها البسيطة ، فتلقى ضوءا على محتواها ، حتى اذا ما عهدنا الى وضعها فى السـياق ، كانت أقدر على توصيلنا الى نتيجة أو نتائج .

وأترك الكتاب وما فيه لنقد الناقدين ، لأعود الى صديقى صـاحب الترجمة فأشكر له هذا الجهد الذى عاناه ، وانى لأعلم الناس به ، لأننى أعلم كم كان الأصل الانجليزى مركزا مكثفا ، وكم يصعب عند الترجمة أن تجمع بين أمانة النقل والمحافظة على الصورة الاصلية فى تركيزهـا وتكثيفها ، فللأستاذ امام عبد الفتاح امام شكر منى على وفائه ، وشـكر على جهد مجهد بذله ، وشكر ثالث على أن طلب الى مراجعة ترجمته ولم تكن فى الحق بحاجة الى مراجعة ، لكنها فرصة سعيدة التقيت به فيهـا مرة أخرى فى عالم الفكر ، كما التقينا كثيرا عدة مرات سبقت ، التقـاء زميلين ، برغم ما قد يظنه الظانون ، بل ما قد يظنه هو نفسه ، من أن لقاءنا كان لقاء طالب بأستاذ ؛وله منى الدعاء المخلص بالتوفيق والسداد .

زكى نجيب محمود

مقـدمة

يكاد يجمع الباحثون على أن « حــــرية الارادة » من أعقــد الموضوعات التى درستها الفلســفة على الاطـــلاق ، وأكثرها اثارة للضجيج والجــدل ، منذ أقدم العصــور حتى عصرنا الحاضر : من أفلاطون حتى ســارتر .

فهو من بين الموضوعات القليلة التى اشتركت فى دراستها علوم متعددة ، اذ يضرب بجـــذور عميقة : فى الفلسفة ، واللاهوت ، والاجتماع والأخـلاق ، وعلم النفس والانثروبولوجيا ، والقــانون والبيولوجيا .. الخ . بل ان علماء الطبيعة أنفسهم دخلوا أطراف نزاع فى هذه المشكلة أو ربما لايكون ذلك غريبا فى حد ذاته طالما أن الموضوع يتعلق بوجود الانسان ذاته وهو لغز محير ــ لكن الغريب حقا أنه رغم تكاتف هذه العلوم جميعا فى دراسة هذه المشكلة ، فان الفشل فى حلها كان عاما ، اذ لايزال يحتدم الجدل حولها حتى الآن، ولا يزال لها مكانها المرموق فى الفلسفة المعاصرة .

فهى من الناحية الفلسفية احدى المشكلات الرئيسية فى عــلم الأخلاق المعاصر ، ذلك لأن الأخلاق انما تقوم على مبدأين أساسيين هما : الاستحسان والاستهجان ، (أو اللوم والثناء) ، وهما ينهاران مع غياب الحرية : فلو لم يكن فى استطاعتك أن تقول لشخص ما أنه ينبغى عليك أن تفعل الفعل « س » وأن تمتدحه اذا فعله ، وتلومه اذا لم يفعله ، فلن يكون ثمة حكم أخلاقى . واذا لم يكن فى استطاعة هذا الشخص الا أن يفعل الفعل « ص » فسوف يكون من اللغــو

ـ يقينا ـ أن نقول انه كان ينبغي عليه أن يفعل الفعل « س » مثلما يكون من اللغو أن نقول عن الحجر الذي يسقط من حالق انه كان ينبغي عليه أن يسقط الى أعلى لا الى أسفل : وباختصار ما لم تكن لدى الانسان قدرة على الاختيار ، فسوف تغدو الأخلاق بلا معنى (١).

ومن هنا فاننا نجد الفيلسوف الألماني المعاصر « نيكولاى هارتمان Nicolai Hartman على سبيل المثال يقيم مذهبه فى الأخلاق على مبدأ أساسى يقول : ان الفعل الخلقى القائم على الارادة الحرة هو وحده الذى له قيمة ، ويخصص « هارتمان » ثلث مؤلفه الفخم الموسوم باسم « علم الأخلاق .. Ethics لدراسة مشكلة حرية الارادة (٢) .

كما أن هذه المشكلة لا تزال حتى يومنا هذا تلعب دورا بارزا فى فلسفة الدين بل ان بعض المذاهب اللاهوتية ينظر الى حرية الارادة على أنها دليل قوى على وجود الله • فهاهو ذا جانب « روحى » خالص لا يخضع للطبيعة ولا للتفسير العلمى ، أفلا يدل ذلك على أن الطبيعة ليست كلها « مادية » .. ؟ ومعنى ذلك أنهم يتخذون من هذه المشكلة «الملغزة» التى «استعصى حلها» برهانا «على وجود قوة روحية عليا هى الله . وهم من ناحية أخرى يهتمون بدراسة هذه المشكلة لأن تعاليم الدين لا تقوم لها قائمة الا اذا كان الانسان حرا ، (رغم ما فى ذلك من مفارقة) ، أعنى الا اذا كان الانسان قادرا على عصيان هذه التعاليم وعلى أن يسلك ضدها ، بل ضد الله نفسه وضد رغباته ، بحيث يمكن بالتالى أن يكون مسئولا عن أفعاله . ومع أن علماء اللاهوت يعترفون صراحة أنها مشكلة عسيرة

---

(١) C.E.M. foad : Guide to the philosophy of Morals and Polities, p. 227.

(٢) Tomas Foldesi : «The Problem of Free Will» p. 11.

الحل حتى بالنسبة للدين نفسه ، فانهم يصرون مع ذلك على حذفها من نطاق العلم بحجة أنه ليس فى مقدوره حلها .

والمذاهب الوجودية من كيركجور حتى سارتر تتخذ من هذه المشكلة محورا لها فالقول بأن الوجود يسبق الماهية ، يعنى أن الوجود هو القدرة على خلق هذه الماهية . ويهتم التيار الذى يمثله سارتر اهتماما خاصا بهذه المشكلة اذ يرى سارتر أن الانسان ليس حرا فحسب لكنه الحرية ذاتها : فوجوده هو نفسه حرية ، وهو يقاس بمقدار ما يتمتع به من حرية : « لست السيد/ ولست العبد ، لكنى أنا الحرية التى أتمتع بها » .. هكذا يقول « أورست » بطل مسرحية « الذباب » ؟ فحياة الفرد وشخصيته تتوقف على القرارات التى يتخذها بمحض اختياره وكامل حريته .

كما أن هذه المشكلة لا تزال لها أهمية خاصة فى فلسفة التاريخ، اذ تقوم بعض المدارس فى فلسفة التاريخ على أساس أن حرية الارادة الفريدة التى لا يمكن تكرارها عند الفرد هى القوة المحركة للأحداث التاريخية أو من ثم فان جميع ظواهر التاريخ تمثل خلقا جديدا ، وليس التكرار الا عاملا ثانويا فحسب (١) .

من ذلك تتضح أهمية هذه المشكلات فى الفكر المعاصر ، كما يتضح أيضا أن حلها لن يفيد الفلسفة وحدها ، لكنه سوف يعطى دفعة قوية لكثير من العلوم . فلا شك أن حل مشكلة حرية الارادة سوف ينعكس أثره على فهم الحرية البشرية بصفة عامة ، طالما أنها تشمل بالاضافة الى الارادة الفردية مجموع العقل البشرى مأخوذا بمعناه الفردى والاجتماعى فى آن معا . واذا كانت مشكلة الحرية أكثر عمومية وشمولا من مشكلة حرية الارادة ، فان الأخيرة تمثل المركز والنواة

---

(١) Ibid, P. 10

للأولى ، واذا لم تقدم ـ من ناحية أخرى ـ اجابة شافية لمشكلة حرية الارادة ، فان التصور العام للحرية سوف يظل ناقصا مبتورا .

***

ولعل هذا هو السبب فى النزاع المحتدم بين أنصار حرية الارادة وخصومها منذ ظهور العلم فى القرن السابع عشر (١) . ذلك لأن اكتشاف القوانين العلمية قد أدى أولا الى التحكم فى سلوك الأشياء المادية ، ثم الى التحكم بعد ذلك فى سلوك أشياء تعلو على هذه الأرض ، كالنجوم والكواكب ، ونظر الى الكون فى عصر « نيوتن » على أنه آلة ضخمة أو ساعة دقيقة يسير كل شىء فيها وفقا لقانون صارم ، لكن الانسان مع ذلك ظل خارج نطاق السببية أو كانت الطبيعة البشرية لا تزال منعزلة عن الطبيعة بمعناها العام ، أعنى أنها كانت مستقلة عن الجبرية السائدة فى الطبيعة . (وهو ما عبرت عنه النظرية الثنائية عند ديكارت . حين وضعت حاجزا أساسيا بين الطبيعة الفزيائية والطبيعة البشرية) . ثم جاء داروين وكشف عن العملية المنتظمة الهائلة التى تتحكم فى أشكال الحياة ذاتها ، وهنا بدأ كأن الزحف المستمر للحتمية ولسيادة مبدأ السببية قد بلغ أقصى مداه ، وبدأ التساؤل عن امكان خضوع الأفعال البشرية نفسها للقوانين الطبيعية . وتولى علم البيولوجيا تدعيم المذهب الجبرى حين درس مشكلة الوراثة والبيئة وأثرهما على شخصية الانسان ، ولم يكن ثمة خلاف بين العلماء على أثر هذين العاملين لكن الخلاف تركز

---

(١) ـ لا يعنى ذلك أن دراسة المشكلة لم تبدأ الا مع ظهور العلم ، فمن المعروف أن فلاسفة الاغريق كانوا أول من درس هذه المشكلة منذ عرض لها : ديمقريطس ، وأفلاطون، وأرسطو، وأبيقور .. الخ كما أنها ازدهرت فى القرون الوسطى مسيحية واسلامية وان اصطبغت بصبغة دينية ظاهرة فتركز عند فلاسفة الاسلام فى العلاقة بين الفعل الانسانى والفعل الالهى ، وكانت عند فلاسفة المسيحية مشكلة التوفيق بين الارادة البشرية والنعمة الالهية . أما فى العصور الحديثة فقد اتخذت طابعا علميا نتيجة لتقدم العلم وتطوره ،

حول القدر الدقيق الذى ينبغى أن ينسب الى كل منهما ، ولا يزال هذا الخلاف قائما حتى اليوم .

غير أن الدراسة البيولوجية للانسان — شأنها شأن الدراسات العلميــة الأخــرى — كانت ولا تزال تؤيد المذهب الجبرى وتدعم التفسير الحتمى للسلوك البشرى ، ولا يعنى ذلك أن سلوك الانسان محدود سلفا بما ستزوده به « الجينيات » (المورثات) من خصائص، لكنه حتمى بمعنى أن ما سوف يكون عليه هو نتيجة مركب كونتــه هذه الوراثة الأولى مع البيئة التى يتطور فيها .

واذا كان علم البيولوجيا قــد انحــاز الى المذهب الجبرى ، فان من الباحثين من اتجه الى علم النفس آملا أن يؤدى الى تسوية نهائية لهذه المشكلة بحيث تقنع أطراف النزاع جميعا . يقـــــول « هنترميد » فى هــذا المعنى : « ان أيا من جانبى النزاع الخــاص بحرية الارادة لم يفلح فى قهر الجانب الآخر ، وما زالت هذه المشكلة أكثر أنباء الفلسفة اثارة للضجيج والمتاعب . ولكن هناك على الأقل احتمالا فى أن يؤدى تطور علم النفس الى تسوية نهائية لهذه المسألة القديمة العهد . ولو حدث ذلك لكان هذا يوما سعيدا لأمها الفلسفة، اذ أن هذا سيثبت مرة أخرى رأيها القائل انه ليس كل أفراد ذريتها حالات مستعصية مستحيل تقويمها . ولا جدال فى أن الفلسفة سوف يسعدها التخلص من هذه المشكلة . اذ لا توجد من المشكلات ما أثارت من المتاعب قدر ما أثارت هذه » [1] . لكن يبدو أن « ميد » كان متفائلا أكثر من اللازم ، فهذا واحد من علماء النفس فى بلادنا يصف موضوع الارادة وحده بأنه « من الموضوعات الحائرة التى فقــدت أوراق اعتمادها فى نظر كثير من المدارس السيكولوجية فهو كالمنبوذ

(١) هنترميد : « الفلسفة : أنواعها ومشكلاتها » ترجمة الدكتور فؤاد زكريا ص ٥٨ (دار نهضة مصر) القاهرة ١٩٦٩ .

السياسى الذى جرد من جنسيته فأخذ يجتاز البحار جيئة وذهابا بدون أن يوفق الى الدخول فى ميناء يستقر فيها . فقوم يرون أن موضوع الارادة من الموضوعات الميتافيزيقية العامة التى يجب أن تعالج بطريقة مذهبية على غرار مسألة الوجود والعدم والخير والشر — الخ ويرى قوم آخرون أن موضوع الارادة لايتعدى النظر فى الحركات الارادية كما يفهمها العالم البيولوجى .. ويذهب بعضهم الى أن موضوع الارادة من اختصاص علم الاجتماع » (١) .

غير أن علم النفس فى دراسته لمشكلات السلوك البشرى بصفة عامة لم ينته الا الى تدعيم المذهب الجبرى ! فهو قد كشف فى تحليله لهذا السلوك عن أن الاختيار أو القرار يحدث دائما نتيجة لشروط معينة . فعندما تتوافر هذه الشروط يحدث اختيار وعندما تغيب لا يكون هناك اختيار ، كما أن مدرسة التحليل النفسى بصفة خاصة قد دعمت موقف أنصار الحتمية الذاتية self determinism حين فسرت قوانا الواعية : كالارادة والعقل والضمير — الخ بأنها محكومة تماما بقوى لا عقلية يرقد معظمها تحت عتبة الشعور ولا نعرف شيئا عن تكونها ولا نستطيع أن نحسب مقدار أثرها على الشعور . وهم يصورون المنابع الرئيسية لطبيعتنا ببحر من الغرائز والدوافع ليس له قرار يضطرب بعواصف الليبيدو Libido وأمواج الرغبة — وعلى هذه الأمواج يتأرجح الشعور والوعى كما تتأرجح قطعة الفلين على سطح الماء !

وليست مدرسة التحليل النفسى هى وحدها التى تؤدى الى هذه النتيجة ، بل ان معظم مدارس علم النفس المعاصر تدعمها بطريقة أو بأخرى ، فالمدرسة السلوكية — مثلا — تحاول أن تدرس الانسان على

---

(١) الدكتور يوسف مراد : مبادىء علم النفس العام ص ٣٢١ من الطبعة الثانية (دار المعارف بمصر عام ١٩٥٤) .

أنه آلة تعتمد فى سلوكها على المثير والاستجابة . والذهن اما أن يدرس دراسة موضوعية كما يدرس النبات وحركات الكواكب واما أن يحذف من مجال الدراسة . يقول « واطسن » : « ان عالم النفس السلوكى يضع الموجود البشرى أمامه ثم يقول : ما الذى يستطيع هذا الكائن أن يفعله .. ؟ متى يبدأ فى عمل هذه الأشياء ؟ واذا لم يكن فى استطاعته أن يعمل هذه الأشياء بسبب طبيعته الأصلية فما الذى يمكن أن يتعلم أن يفعله » (١) . وهكذا يعالج المجهود البشرى كما تعالج « العينة » فى المعمل ، ويتساءل عالم النفس السلوكى كيف تسلك هذه « العينة » فى الموقف الفلانى .. ؟ ومتى تسلك بطريقة معينة ، وما الموقف الذى يجعلها تسلك على هذا النحو .. ؟

صفوة القول أن الدراسات العلمية ـ منذ ظهور العلم فى القرن السابع عشر حتى الآن ـ كانت تتجه الى تدعيم المذهب الجبرى ، لكن الغريب حقا أن هذه الجهود المضنية التى بذلها العلماء لم تفلح لا فى حل هذه المشكلة ولا فى اقناع الانسان بأن سلوكه حتمى بالضرورة : « ومهما حاولنا أن نقنع الانسان بأنه أسير الفرديات الطبيعية فاننا لا يمكن أن ننجح تماما فى أن نقضى على ما لديه من شعور بالحرية » (٢) . فحرية الارادة يدل عليها شهادة الوجدان ويقنع بها الانسان أتم الاقتناع : « كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود ولا يحتاج فى ذلك الى دليل يهديه ، ولا معلم يرشده ، فكذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية ، يزن نتائجها ويقدرها بارادته ، ثم يصدرها بقوة مافيه » (٣) .. ولو لم يكن الأمر

---

(١) اقتبسه « جود » فى كتابه السالف الذكر ، ص ٢٥١ .

(٢) الدكتور زكريا ابراهيم : « مشكلة الانسان » ص ٥٧ (مكتبة مصر) القاهرة ١٩٥٩ .

(٣) الدكتور عثمان أمين « رائد الفكر المصرى : الامام محمد عبده » ص ٩٣ (مكتبة النهضة المصرية) القاهرة ١٩٥٥ .

كذلك أفكان اجماع الناس ينعقد على نسبة الأفعال الى أصحابها .؟ »
الوجدان يشهد والحس يشاهد أن الفرد يرفع يده بالسيف ويضرب آخر فيقتله ، هو الذى ضربه . ويقول الرائى والمخبر ان فلانا قتل فلانا أو ضربه ، أو اعتدى عليه : فنسبة الأفعال الى من صدرت عنه من العباد مما لا يحتاج الى بحث ولا نظر (١) .

* * *

واذا كانت الدراسات العلمية قد أدت الى تدعيم المذهب الجبرى بهذا الشكل القوى الذى وصل الى حد الشطط فى بعض الأحيان ، فان حرية الارادة لم تعدم أنصارا يقفون بجانبها ويدافعون عنها ويصلون فى هذا الدفاع الى حد الشطط أيضا !

فمذهب اللاجبرية الخالصة على الطرف المقابل يذهب الى أن الفعل البشرى حر حرية مطلقة ، فهو بغير سبب وبلا مقدمات على الاطلاق ! وبناء على رأى هذا المذهب فان الانسان يمكن أن يفعل الفعل « أ » فى أية لحظة دون أن يكون هناك ارتباط على الاطلاق بين الحاضر من ناحية أو بين الماضى والمستقبل من ناحية أخرى . والواقع أن هذا المذهب ينتهى الى نتائج غريبة فهو يرى أن الفاعل حين يسلك سلوكا معينا فانه لا يكون مقيدا فى فعله هذا بأى شىء داخليا أو خارجيا ، فهو لا يسلك سلوكه هذا لأنه يحقق أعلى رغبة من رغباته ، ولا لأنه يجلب أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس ، ولا لأنه صادر عن سلطة الواجب الداخلية ، وهو ليس مقيدا فى فعله بتركيبه الجسمى أو العقلى ، أو الوراثة أو البيئة التى نشأ فيها انه باختصار شديد يفعل بلا سبب . فليست هناك مقدمات من أى نوع تضطره أن يفعل ويستبعد البدائل الأخرى ، فهو لا يرتبط بغاية تغريه بهذا السلوك ، ولا بمقدمات تضطره اليه ، ان فعله هو ببساطة

---

(١) نفس المرجع ، ص ٩٤ .

مجرد صدفة . ومثل هذه اللاجبرية الخالصة أو حرية اللامبالاة تعنى العشوائية التى هى سلب للعقل والقانون ، فكل شىء ممكن ولا شىء مستحيل ، ولا شىء مؤكد فى حياة الانسان فالرجل الفاضل قد ينقلب فجأة الى رجل سىء السلوك ، ومن ثم فكل محاولات المربى تصبح بغير جدوى !

ولا شىء يهدم المسئولية الخلقية كما تهدمها حرية اللامبالاة هذه، لأن الفاعل حين يسلك سلوكا معينا فانه يفعله كما قلنا بلا سبب وبلا هدف ومن ثم فهو غير مسئول عنه . والسلوك الذى أسلكه فى لحظة معينة لا يرتبط على الاطلاق بما حدث لى فى الماضى ، اذ لو كانت هناك رابطة بين الماضى والحاضر لكان معنى ذلك أن العقل — جزئيا أو كليا — يرتبط بمقدمات معينة . لكن القول بأننى فى كل لحظة شخص جديد تصدر عنى أفعالى فى استقلال كامل عن ماضى فهو يؤدى الى هدم الهوية ، ويعفينى بالتالى من المسئولية ، والهوية لا تعنى شيئا سوى التشابه الذاتى . والشرط الأول لامكان أن أكون مذنبا أو غير مذنب أعنى أن أصبح موضوعا لحكم أخلاقى هو هذا التشابه الذاتى : أن أكون أنا نفسى باستمرار شخصا واحدا فى هوية ذاتية مع نفسى . وهذا الشرط هو ما ينكره مذهب اللاجبرية الخالصة .

***

لكن ألسنا بذلك نصل الى طريق مسدود .. ؟ اذا كان المذهب الذى ينادى بالحرية المطلقة ويرى أن العقل البشرى حر حرية كاملة ، متهافت الى هذا الحد ألا يعنى ذلك أننا نفسح المجال من جديد للمذهب الجبرى .. ؟ لكن المذهب الجبرى مرفوض هو الآخر : فكيف يمكن أن نخرج من هذا المأزق .. ؟ وهل يوجد مذهب ثالث . ؟

يبدو أن هذا الاشكال انما ينشأ عن مفارقة غريبة تؤمن بها

جميعا ، وهى أن هناك مجموعتين من المعتقدات المتنافرة ـ سواء أكان هذا التنافر حقيقيا ، أم ظاهريا ـ نؤمن بهما معا ولا نرضى التخلى عن أى منهما .

فنحن نعتقد من ناحية أننا نستطيع أحيانا أن نختار بين أن نسلك على نحو معين أو أن نسلك عن هذا السلوك ، وأننا مسئولون فى الحالتين ، وكذلك نعتقد أن تبعة تلك الجوانب من تاريخنا التى لم تكن فى حدود اختيارنا يستحيل أن تقع على عاتقنا .

لكننا نؤمن من ناحية أخرى أن الطبيعة مطردة وأن كل ما يحدث ناتج عن مجموعة من العلل والظروف ويمكن تفسيره بها . ونؤمن على الأخص بأن أفعالنا انما تصدر عن طبيعتنا الموروثة بعد أن تقوم البيئة بتعديلها ، لكن اذا كان كل ما يحدث يحدده سياقه الخاص ، فقد يبدو اذن أن أفعالنا تتحدد بواسطة سياقها ، وأن اختياراتنا يحددها سياقها أيضا ، وقد يبدو على الأخص أنه اذا كانت أفعالنا تنشأ عن طبيعتنا الموروثة مع تعديل البيئة لها ، فلسنا بمسئولين عن أفعالنا ، كما أننا لسنا مسئولين عن طبيعتنا الموروثة وبيئتنا . وباختصار شديد نحن نميل الى الاعتقاد بأن أفعالنا لا بد أن يكون لها سبب أو لا بد أن تكون بغير سبب فى وقت واحد !

لكن هل يمكن أن يكون هناك مثل هذا التفسير للفعل الحر . ؟ هل يجوز لنا أن نقول انه من الممكن أن تكون للارادة سبب وأن يكون هذا السبب نفسه مع ذلك حرا ؟ انظر أولا الى المثال الآتى :

افرض أن هناك ساعة تدق آليا حين تكتمل دورتها ساعة كاملة فتخبرنا بالوقت . اننا اذا ما افترضنا فى هذه الحالة أن حركات الساعة ليست محددة تحديدا سببيا لكنها تسير بشكل عشوائى بحيث تكون دقاتها مجرد صدفة ، فسوف يكون من اللغو ـ يقينا ـ أن نقول عنها انها تخبرنا بالوقت . ان الشرط الأساسى الذى يمكننا من القول بأنها تخبرنا بالوقت بحيث نطمئن الى ذلك هو أن تكون محددة

تحديدا سببيا . واذا كنا من ناحية أخرى سوف نقول ان الساعة هى نفسها التى تخبرنا بالوقت فلا بد أن يكون التحديد السببى لحركات الساعة آت من عوامل بداخلها ذاتها . أما اذا كانت هذه الحركات محددة بقوى خارجية وتتحكم فيها عوامل أخرى فاننا لن نستطيع أن نقول عنها انها « حرة » فى أداء وظيفتها (١) .

واذا عدنا الآن الى السؤال الذى سبق أن طرحناه : هل يمكن للفعل الحر أن يحدد تحديدا سببيا وأن يظل مع ذلك حرا .. ؟ قلنا ان هذا الموقف هو موقف « الجبر الذاتى » ، أو المذهب الثالث بين الجبرية الخالصة أو اللا جبرية الخالصة ، فسلوك الانسان كما يفسره هذا المذهب محدد تحديدا سببيا بقوى نابعة من طبيعته الخاصة ، قوى داخل الانسان نفسه أو هى الانسان نفسه ، وهنا لا تكون «الحرية» و «الجبرية» ضدان ، وانما تكون الحرية البشرية نوعا من التحديد الذاتى ، أو الجبر الداخلى ، وهذا مايسمى بالجبر الذاتى .

وبهذا المعنى وحده نستطيع أن نقول ان الانسان مسئول عن أفعاله الارادية . لأن الأفعال الارادية ترتبط ارتباطا سببيا بمقدمات معينة تقوم فى طبيعة تكوين الفاعل نفسه ، مادامت هذه الأفعال تعبر عن طبيعة الفاعل ، وتحقق ذاته . وهى فى نفس الوقت حرة لأنها ليست نتاجا ضروريا لشىء آخر خارج طبيعة الفاعل نفسه ، فبمقدار ما يكون الفاعل مكتف بذاته فى تفسير الفعل الارادى فهو حر الى هذا الحد فى هذا الفعل ، وهو بانجازه له على هذا النحو انما يكون محددا بذاته أو مجبرا ذاتيا .

* * *

تلك هى ــ بايجاز شديد ــ النظرية التى يعرضها علينا هذا البحث

(١) J.H. Randall and Buchler, Philosophy : An Introduction p. 236 (Barnes and Noble, Inc., 1942).

محاولا أن يثبت أن كلا من المذهب الجبرى ، والمذهب اللاجبرى ، محق فيما يؤكده ، مخطىء فيما ينكره ، على نحو ما سنرى فى ثنايا الكتاب بالتفصيل .

غير أن أهمية هذا البحث لا تقف عند هذا الحد ، ذلك لأنه يكشف لنا جانبا هاما كان مجهولا ، من جوانب التطور الروحى عند واحد من المفكرين الممتازين فى بلادنا ، وكما قلت فى مكان آخر (١) : ان الذين يقرأون للدكتور زكى نجيب محمود ويتابعون انتاجه ، وهم كثيرون ، لا يعرفون منه الا جانبا واحدا من جوانب تطوره الفلسفى ، وهو الجانب النهائى الذى كرس فيه جهده لنشر الوضعية المنطقية والدفاع عنها بكل السبل : تشهد على ذلك محاضراته ، ومقالاته ، ومؤلفاته المتعددة ، فهو الداعية الى الوضعية المنطقية فى بلادنا ، والعدو الأول للميتافيزيقا ... غير أن هناك جانبا آخر من جوانب تطوره الروحى قد لا يعرفه الكثيرون أو هو تفكير زكى نجيب محمود الشاب أو « مذهبه الأول » — اذا شئنا استخدام الاصطلاح الهجلى المشهور — كما تعبر عنه « مؤلفات الشباب » : على الصعيد الفلسفى ذلك البحث الذى تقدم به لنيل درجة الدكتوراه من جامعة لندن وعنوانه « الجبر الذاتى » ، وعلى الصعيد الأدبى ذلك التحليل الرائع الذى كتبه أستاذنا فى صدد الشباب « لعينية » ابن سينا وشرح فيه كيف هبطت « الورقاء » متدللة متمتعة من « المحل الأرفع » لتحل فى جسد الانسان (٢) . وتلك هى المرحلة الأولى التى مر بها أستاذنا قبل أن يصل الى « مذهبه النهائى » — مرحلة الشباب ، بكل ما فى هذه

---

(١) انظر مقالنا : الجبر الذاتى : أو الوجه الميتافيزيقى للدكتور زكى نجيب محمود فى مجلة « الفكر المعاصر » — عدد ٥٢ — يونيو ١٩٦٩ .

(٢) وقد نشره بعد ذلك فى كتابة « قشور ولباب » ص ٢٥٦ وما بعدها (مكتبة الانجلو المصرية .

الكلمة من قوة وطموح وحيوية ، مرحلة الدفاع عن الميتافيزيقا [1] . ونقد هيوم ، وتفنيد المدرسة السلوكية ، ومحاولة تعريف « الورقاء » تعريفا ميتافيزيقيا خالصا بأنها « الانتباه » بشقيه الذاتى والموضوعى .

ولو تأملنا قليلا هذه المرحلة لاتضح لنا أن كراهية الدكتور زكى نجيب محمود للميتافيزيقا — وهى التى تطبع بطابعها مذهبه النهائى — ليست الا كراهية العاشق لمعبودته بعد أن يئس من طـول الصد والهجران ! فلقد حـاول هذا المفـكر الممتـاز أن يصل الى أغوار الميتافيزيقا فقام برحلة شاقة مضنية رأى بعدها أن البئر لا تزال عميقة مظلمة ، وأن القرار لا يزال جد بعيد ، فارتد عنها وهو يقول : ليس ثمة قرار ، بل ليست البئر نفسها الا حديث « خرافة » ، ولن يكون الكلام عنها الا همهمة بغير معنى ! .

ترى كيف وقع هذا الانقلاب .. ؟ وكيف عبرت السفينة بحر الظلمات الميتافيزيقى الى بر الأمان فى الوضعية المنطقية ..؟ أغلب الظن أنه تم بتحول روحى عنيف والتحول الروحى — بصفة عامة — يعرفه كل مفكر أصيل ، وهو على درجات متفاوتة فقد يكون بطيئا متدرجا كما هى الحال عند فيلسوف مثل هيجل . وقد يكون عنيفا كما هى الحال عند أوغسطين ، بل قد يعجب منه المفـكر ويدهش له وكأنه تم رغما عنه ! كما هى الحال — مثلا — عند أحد علمـاء الطبيعة — متشنيكوف — الذى تحول الى عالم أمراض وكتب فى مذكراته يصف هذا التحول بقوله : « انقلبت الى عالم أمراض ، وهو انقلاب لا يعدله الا انقلاب زمار الى عالم فلك » ! التحولات الروحيـة

(١) لا شك أن نظرية « الجبر الذاتى » نظرية ميتافيزيقية فى صميمها ، ولا أستطيع أن أوافق أستاذنا فيما يذهب اليه من أنها مجرد تحليل لمشكلة الحرية ، يقول راندل فى هذا المعنى « ان هذا الحل العام لمشكلة حرية الارادة الذى يوحد بين حرية الارادة وبين الجبر الذاتى فى هوية واحدة .. هو الحل الكلاسيكى الذى يقول به المثاليون ويرفضه الطبيعيون » . قارن كتابه « مدخل الى الفلسفة » ص ٣٧ .

معروفة اذن فى تاريخ الفكر ، وليس ثمة تناقض بين أن يكون للمفكر آراء معينة فى صدر شبابه ، وبين أن يعدل عنها حين يكتمل تفكيره وينضج ، لكن المرحلة الأولى تبقى مع ذلك أساسية فى فهمنا لتطوره الفكرى وتلك هى الحال نفسها مع أستاذنا الدكتور زكى نجيب محمود الذى بدأ حياته الفكرية ميتافيزيقيا بكل ماتحمله هـذه الكلمة من معنى ، ثم انتهى الى عداء كامل لكل المشكلات الميتافيزيقية ، والغريب أنه يشبه فى ذلك الغالبية العظمى من فلاسفة هذا القرن الذين بدأوا هيجليين ، ثم انتهوا الى عداء عنيف للفلسفة الهيجلية .

على أنك واجد بين المرحلتين خصائص مشتركة ففيهما معا ستجد الدكتور زكى نجيب محمود الذى يميل الى الدقة وتحديد معـانى الألفاظ ويهتم اهتماما رئيسا بالدور الذى تلعبه اللغـة والمشـكلات التى تنتج عن غموضها ، كما أنك ستجد بذور الاتجاه نحو المنطق ، والميل الى وضع الفكرة فى رموز وصيغ منطقية خالصة ، كما ستجد حاسة الكشف عن المغالطات المنطقية . وستجد أخيرا العرض الواضح للأفكار وتسلسلها .

أود أخيرا أن أتوجـه بخالص شكرى الى أستاذى الدكتـور فؤاد زكريا الذى تقبل بصدر رحب أن ألجأ اليه بين الحين والآخر — أثناء ترجمة هذا الكتاب — كلما غمض على نص أو غابت عنى فكرة ولا يفوتنى كذلك أن أشكر للدكتور عزمى اسلام ملاحظاته القيمـة التى أبداها حول ترجمة المصطلحات المنطقية بصفة خاصة .

وانى لأرجو أن أكون بنقل هذا الكتاب الى اللغة العـربية قد أديت واجبا نحو المكتبة الفلسفية العربية حين ضممت اليها فكرا عربيا أصيلا ، ظل أكثر من خمسة وعشرين عاما ، بعيدا عنها حبيس لغة أجنبية .

امام عبد الفتاح امام

مقدمة

شغلتنى مشكلة البحث فيما اذا كان الانسان حرا أو مجبرا منذ مطلع شبابى ، وقد تكون هذه هى الحال نفسها مع غيرى من الناس ، اذ يبدو أن المشكلة تفرض نفسها على الانسان حين يدرك أنه مسئول أخلاقيا ، ولم يتوقف عامة الناس ــ تماما كالفلاسفة ــ عن اثارة هذه المشكلة ومحاولة الوصول الى حل مقنع لها . ولهذا ظهرت آراء كثيرة حول هذا الموضوع حتى لقد أصبح اختياره موضوعا لدراسة جديدة يبدو عملا غير حكيم . فقد يعتبر مثل هذا الميدان الآن عقيما مجدبا قد يقال ان ثماره نفدت فى عصره . ولكن مادامت الكلمة الأخيرة فيه لم يقلها أحد بعد ، وطالما أن هذه المشكلة ما زالت تلح على العقل البشرى ، فان فشلنا فى الماضى فى الوصول الى حل لها يعتبر حافزا للقيام بمحاولة جديدة ، أكثر منه مبررا للاقلاع عن دراستها يائسين من حلها .

لقد ظهرت هذه المشكلة فى عدة صور متباينة خلال المراحل المختلفة التى مر بها التطور العقلى للانسان ، فكانت فى صورتها البدائية البسيطة مشكلة لاهوتية هى : كيف نوفق بين وجود اله قادر على كل شىء ، عالم بكل شىء . من ناحية ، وبين حرية الانسان المسئول أخلاقيا من ناحية أخرى .. وكانت فى المرحلة الثانية من النمو العقلى للانسان مشكلة ميتافيزيقية بصفة خاصة هى : كيف نوفق بين الحرية الأخلاقية ، وبين فكرة السببية وعمومية القانون وشموله .. وأصبحت فى العصور الحديثة ــ بعد أن سلم العلم بنظرية

التطور — أكثر دقة وأكثر عمقا ، أصبحت مشكلة الحياة نفسها : فهل الحياة حصيلة لعدة عوامل من الممكن حسابها رياضيا ، والتنبؤ بها بدقة ، أم أنها حدث جديد فى مجرى التطور .. وبمعنى آخر : اذا ما حصرنا المشكلة فى نطاق أضيق — وهو نطاق الانسان الفرد الذى يهمنا الآن — فان المشكلة تصبح على النحو التالى : هل سلوك الانسان فى لحظة ما مثل « ل » ليس الا نتيجة ضرورية للظروف الموجودة فى لحظة « ل ۱» ، ان هناك احتمالا آخر هو أن يكون السلوك الحاضر — رغم اعتماده على الماضى — حدثا جديدا لايمكن حسابه ..؟

ان المراحل العقلية التى مر بها ذهنى أثناء كتابةهذا البحث لاتخلو من مغزى ، فقد حاولت بادىء ذى بدء أن أدرس هذه المشكلة متجنبا الأحكام المبتسرة قدر استطاعتى : وغمرنى شعور قوى بتأييد وجهة النظر التى تقول ان أفعال الانسان الارادية أفعال حتمية أو جبرية ، واعتقدت أن الانسان كغيره من الكائنات فى هذا الكون ليس الا حصيلة لعوامل معينة لو عرفها أحد الرياضيين من أتباع « لابلاس Laplace » .. لأمكن له أن يتنبأ سلوكه فى دقة تامة . لكنى كلما أمعنت التفكير فى هذا الموضوع ازداد ميلى الى الأخذ بوجهة النظر المضادة . وأخيرا انتهيت الى نتيجة اقتنعت بها جدا وهى : أن الانسان حر لا بمعنى حرية انعدام القانون أو الخضوع للعشوائية ، لكنه حر بحرية منظمة تنظيما سببيا ، فالفعل الارادى معلول وهو حر فى آن معا ، وهذا ما أسميه « بالجبر الذاتى » ، فالفعل الحاضر لأى فرد معلول لماضى هذا الفرد ، لكن الماضى نفسه من صنعه ، ولهذا فان الماضىهو العامل الضرورىباستمرار، لكنه ليس علة كافية للفعلالارادى الذى يحدث فى الحاضر . وبمعنى آخر : الفعل فى اللحظة الحاضرة عبارة عن ناتج محتمل — لا ضرورى — للماضى ، فالحاضر لا يمكن

التفكير فيه بدون الماضى ، لكن الماضى يمكن تصوره دون أن يستتبع ذلك بالضرورة تصور الفعل الحاضر .

والواقع أننا لو عرفنا بعض المصطلحات تعريفا دقيقا لقضينا على كثير من المجادلات التى لا لزوم لها . وأنا حين أذهب الى أن الانسان حر فى أفعاله الارادية يجب على أولا وقبل كل شىء أن أحدد تحديدا دقيقا بقدر المستطاع ما أعنيه بكلمتى « حر » و « ارادة » . ومثل هذا التحـديد ضرورى كذلك لمعنى كلمة « النفس » أو « الذات » اذا ما زعمنا أن الانسان مجبر ذاتيا أعنى مجبر عن طريق « نفسه » . ولقد ذكرت فى هذا البحث تفسيرى الخاص لكلمة « النفس » أو « الذات » ، وهو تفسير اذا ما قبله القارىء فان بقية البحث ستكون نتيجة مترتبة عليه . اذ لو صح وكان معنى « النفس » هو : الفرد فى حالة انتباه الى شىء ما ، فان الوقائع السيكولوجية سوف ترد فى هذه الحالة الى اختلافات فى موضوع الانتباه والى تنوع مثل هذا الموضوع . وسوف تكون الارادة بناء على ذلك حالة خاصة من الانتباه أو مثلا جزئيا للانتباه يتميز موضوعه بسمات خاصة. ثم يبقى علينا بعد ذلك أن نوضح كيف أن الانسان فى حالة الانتباه يكون ايجـابيا فعالا أعنى أنه يكون مبتدئا لا منتهيا ، وبهذا تكون وجهة النظر كلها قد اكتملت .

اننى كلما تذكرت التغير الهائل الذى طرأ على ذهنى أثناء كتابة هذا البحث لا يسعنى الا أن أشعر بعميق الأثر للأستاذ «هـ. ف. هاليت H.F. Hallett بكليـة الملك بجـامعة لنـدن ، فأنا مدين له بدين لا يقدر أشعر به كلما حاولت تقدير مساعداته القيمـة وارشـاداته السديدة . وانى لأعلم علم اليقين مقدار التحـول الذى طرأ على اتجاهى العقلى ، ذلك لأن أثره على قد جاوز النطاق الضيق لهذا البحث فأدى الى تحول فى طريقة تفكيرى أياما كان موضوع هذا التفكير .

ولو أن القارىء وجد فى هذا الكتاب قدرا من الدقة فى اســتخدام الكلمات ، أو درجة من التحليل الذى يجعل الأفكار التى نحللها تبدو واضحة ــ فان ذلك كله يرجع الى شروحه الهادية وهى شروح لو كان فى استطاعتى أن أسير على هديها بدقة أكثر مما فعلت لجاء بحثى من هذه الزاوية ــ يقينا ــ خيرا مما هو الآن .

ز . ن . م

الفصل الأول

النفس

الفصل الأول
« النفس »

(١) ـ تعريف النفس ضرورى للنظرية التى تقـول ان الانسان مجبر ذاتيا أو مجبر عن طريق نفسه • (٢) ـ يمكن أن تنقسم النظريات الممكنة عن النفس الى مجموعتين رئيسيتين: نظريات « مركزية » ونظريات « لا مركزية » ـ « هيـــوم » و « واطسن » كممثلين للنظريات الأخيرة • (٣) ـ نظرية هيوم التى تقول ان النفس حزمة من الادراكات الحسية • (٤ـ١٣) ـ نقد نظرية هيوم • (٤) ـ هيوم يستخدم فكرة العقل ومع ذلك ينكر وجوده • (٥) ـ نظرية هيوم لا تفسر ادراك الأشياء التى رتبت فى نظام معين (٦) ـ وهى أيضا لا تفسر الحكم • (٧) ـ وهى تفشل فى تفسير كيفية ادراك احساسين يوجـدان معا حين يعرف الشـــخص المدرك أنهما اثنـان • (٨) ـ نحن لا ننتبه الى جميع الانطباعات التى تطبع حواسنا • (٩) ـ الانطباع وحده لا يستطيع أن يشير الى واقع يجاوزه • (١٠) ـ نظرية هيوم ليست مقنعة حين تقول ان الفكرة الكلية هى فكرة جزئية تمثل أفكار أخرى • (١١) ـ هذه النظرية تجعل الاستدلال مستحيلا • (١٢) ـ لن يكون هناك هوية • (١٣) ـ منهج الاستبطان ليس هو المنهج الصحيح لاكتشاف وجود النفس ـ المنهج الصحيح لهذا الغرض هو المنهج الجدلى• (١٤) ـ النظرية السلوكية • (١٥ـ١٧) ـ نقد السلوكيين • (١٥) ـ التفرقة بين السـبب الداخلى والسـبب الخارجى • (١٦) ـ صـيغة (م ـ س) لا تكفى • الصـيغة تتحول الى (م ـ ك ـ س) • ولكنهـا لا تزال غير مقنعـة • يجب أن

تتحول الى (ك • م • س) • (١٧) ـ منهج الملاحظة الخارجية لا يصلح لاكتشاف النفس • (١٨) ـ النظريات المركزية تنقسم قسمين : (أ) ـ النظريات التى ترى أن المركز عبارة عن نفس تقوم بعملية التوحيد • (ب) ـ والنظريات التى ترى أن المركز جانب معين من محتويات خبرة الفرد نفسها • (١٩) ـ وجهة النظر الأخيرة • (٢٠ ـ ٢١) نقد هذه الوجهة من النظر : (٢٠) ـ لا يمكن أن نرسم خطا فاصلا بين ذلك الجانب من الخبرة الذى تعتبره هذه النظرية مركزا أو محورا وبين الجوانب الأخرى التى تعتبرها هامشا لهذا المحور • (٢١) ـ هذه الوجهة من النظر لا تستطيع أن تفسر تكوين التصورات أو اصدار الأحكام ، أو القيام بالاستدلال • (٢٢) ـ النظرية التى ترى أن المركز نفس موحدة تعود بدورها فتنقسم قسمين : (أ) ـ النظرية التى تقول ان النفس موجود بسيط مستقل عن الجسم • (ب) ـ النظرية التى تقول ان النفس هى مبدأ الوحدة • (٢٣) ـ عرض النظرية القائلة بأن النفس كائن بسيط ونقدها • (٢٤) النفس هى مبدأ موحد ، انها الفعل المتضمن فى الانتباه • لايمكن تصور الانتباه بغير موضوع ، النفس هى ثنائية الانتباه والموضوع الذى ننتبه اليه • (٢٥) ـ الوضع الصحيح للجسم فى حالة الانتباه هو جزء من عملية الانتباه ، لكن لا هو سبب الانتباه ولا نتيجته • (٢٦) ـ ليس الانتباه ملكة يمكن أحيانا أن تتعطل ، الانتباه مستمر حتى أثناء النوم • (٢٧) ـ الانتباه بوصفه فعلا فهو واحد باستمرار ، أما التغير فهو يطرأ على موضوع الانتباه وحده • (٢٨) ـ جميع الوقائع السيكولوجية يمكن ردها الى مقولة واحدة بعينها هى مقولة الفعل مع تنوع فى موضوعات هذا الفعل • (٢٩) ـ لا يوجد شىء اسمه « اللاانتباه » • (٣٠) ـ تصنيف الانتباه الى انتباه ارادى وانتباه لا ارادى تصنيف خاطىء • فهو يفترض أسبقية الارادة

على الانتباه ، لكن العكس هو الصحيح ٠(٣١) ــ نفع الكائن الحى هو الذى يحدد اتجاه الانتباه ٠ يجب أن يفهم هذا النفع بمعناه الضيق والواسع معا ٠ (٣٢) ــ نحن الذين نصنع اطراد الطبيعة نتيجة لما ينتقيه الانتباه ٠ (٣٣) ــ النشاط المتضمن فى عملية الانتباه هو الذى يوحد بين الاحساسات المتعددة في ادراك واحد ، ومن هنا تأتى وحدة الذات ، ووحدة الموضوع على السواء ٠ (٣٤) ــ لحظة الانتباه هى الحاضر ٠ وهى تتألف من « ما قبل وما بعد » لكنها لا تتألف من الماضى والمستقبل ٠ (٣٥) ــ التفرقة بين الانتباه المستمر المتصل وأفعال الانتباه ٠ (٣٦) ــ الفرد ككل هو الذى ينتبه ٠ (٣٧) ــ لا يمكن أن نرسم خطا فاصلا بين الانتباه وموضوعه ٠ العلاقة بينهما تشبه العلاقة بين العمل فى حالة الأداء the doing والعمل وقد انتهى The dead (٣٨) ــ تصور الجسم المنتبه يحل مشكلة العلاقة بين العقل والجسم ٠ (٣٩) ــ الانتقاء شرط ضرورى للغرضية ، والغرضية هى الخاصية المميزة للنفس أو الذاتية ٠٠ Selfhood (٤٠) ــ الخصائص العامة التى تميز الانسان بوصفه موجودا عاقلا يفسرها الانتباه كلها ٠ (٤١) ــ العمليات النوعية الخاصة مثل التجريد ، والحكم ، والاستدلال ، تعتمد أساسا على الانتباه ٠ (٤٢) ــ الانتباه يفسر وحدة الذات واستمرارها ٠

* * *

(١) ــ يبدو أنه من الضرورى فى بحث يذهب فيه صاحبه الى أن الانسان مجبر ذاتيا أعنى مجبرا عن طريق «نفسه» ــ أن يفسر لنا طبيعة « النفس » بأوضح طريقة ممكنة . ويبدو أن صعوبة مثل هذه المحاولة سوف تظل قائمة طالما أن « الاجابة النهائية أو الكاملة » لتساؤلنا عن المعنى الدقيق الذى ينبغى أن تفهم به النفس: «لن نستطيع بلوغها الى أن يأتى ذلك اليوم الذى تحل فيه جميع المشكلات النظرية » (١) . غير أن القول بأنى مجبر ذاتيا أو مجبر عن طريق

---

(١) جون ليرد ٠ J. Laird : « مشكلات الذات » من التصدير ٠

«نفس» *لن يكون له قيمة كبيرة ما لم يكن لدى فكرة واضحة* ــ كبرت أو صغرت ــ عن حقيقة هذه النفس . واذا كانت الكلمة الأخيرة فى هذا الموضوع لم يقلها أحد بعد ، فلا بد لى ــ مع ذلك ــ أن أقول ما أفهمه من لفظ جعلت منه أساسا للبحث كله . وسوف يلاحظ القارىء أننى أستخدم خلال الصفحات القادمة كلمات : «النفس» أو «الذات» و «العقل» و «الخبرة» بمعنى واحد .

(٢) ــ يمكن أن نقسم النظريات الممكنة عن النفس الى مجموعتين رئيسيتين نطلق عليهما على التوالى ــ فيما يرى برود Broad اسم « النظريات المركزية » و « النظريات اللامركزية » . يقول برود : « أعنى بالنظرية المركزية تلك النظرية التى تنسب وحدة الذهن Mind الى موجودجزئى معين ــ هو المركز ــ يرتبط بعلاقة لاتماثلية مشتركة مع جميع الحوادث الذهنية mentals events (١) التى يمكن أن يقال عنها انها حالات لذهن معين ، ولا يرتبط بمثل هذه العلاقة . مع أية حوادث ذهنية لا يمكن أن يقال عنها انها حالات لهذا الذهن . وأعنى بالنظرية اللامركزية تلك النظرية التى تنكر وجود أى مركز معين من هذا القبيل ، وتنسب وحدة الذهن الى أن أحداثا ذهنية معينة ترتبط فيما بينها ارتباطا مباشرا بطرق خاصة ومتميزة ، وأن هناك أحداثا ذهنية أخرى لا ترتبط بالأحداث السابقة بتلك الطرق الخاصة التى ارتبطت بها الأحداث السابقة بعضها ببعض (٢) .

---

(١) الحوادث الذهنية mental events أكثر عمومية وشمولا من الحواث العقلية Intellectural التى تعنى العمليات العقلية العليا كالتصور والحكم والاستدلال .. الخ اذ أن الحياة الذهنية تشمل جميع العوامل الشعورية التى تؤثر فى توجيه السلوك . اما الحياة النفسية .. psychic فهى أعم من الاثنين معا (الذهنية والعقلية) اذ أنها تشمل جميع العوامل التى تكشف عنها الدراسة العلمية ومنها العوامل غير المشعور بها عادة ــ راجع الدكتور ــ يوسف مراد « مبادىء علم النفس العام » الطبعة الثانية ص ٤٢ . (المترجم) .

(٢) شى .د. برود C.D. Brood : « العقل ومكانه فى الطبيعة » ص ٥٥٨ من الطبعة الأولى .

ويبدو أنه من المناسب أن ننتهى أولا من مناقشة النظـرية التى ترى أن من الممكن تفسير وحدة النفس أو الذات دون افتراض مركز موحد ، ويمكن أن نأخذ « هيوم » و « واطسن » كممثلين نموذجين لصورتين مختلفتين للنظرية «اللامركزية» ، استخدام الأول الاستبطان (أو التأمل الباطنى) منهجا للبحث ، بينما استخدم الثانى منهج الملاحظة الخارجية للسـلوك .

(٣) ــ يرى هيوم أن : « ادراكات العقل البشرى بأسرها تنحل من تلقاء نفسها الى نوعين متميز أحدهما من الآخر وهما: «الانطباعات» و « الأفكار » وينحصر الفرق بين هذين النوعين فى درجات القـوة والحيوية اللتين تطبعان بهما العقل ويلتمسان بهما الطريق الى فـكرنا وشعورنا : فأما الادراكات التى ترد الينا بأبلغ القوة والعنف فلنا أن نسميها « بالانطباعات » : وانى لأجمع تحت هذا الاسم كل احساساتنا وعواطفنا ، وانفعالاتنا عندما تظهر للمرة الأولى فى النفس . وأما لفظة « الأفكار » فأعنى بها ما يكون فى التفكير والتدليل العقلى من صور خافتة لتلك الاحساسات والعواطف والانفعالات » (١) . والانطباعات والأفكار «تتشابهان» فى كل شىء آخر ، ما عـدا درجـة القـوة «والحيوية» (٢) فالأفكار هى انعكاس للانطباعات ، والقـاعدة التى تنطبق بغير استثناء هى أن « كل فكرة بسيطة لها انطبـاع بسيط يشبهها : وكل انطباع بسيط له فكرة تقابله » (٣) . وينتهى هيـوم من هذا الربط المستمر بين الادراكات المتشابهة الى القول بأن هناك صلة قوية جدا بين الانطباعات والأفكار ، وأن وجود أحدهما له أثر قوى على وجود الآخر . ومثل هذا الترابط المستمر . لايمكن أبدا

---

(١) ديفيد هيوم : «رسالة فى الطبيعة البشرية» طبعة سلبى بيج ص ١ .

(٢) نفس المرجع ص ٢ .

(٣) نفس المرجع ص ٣ .

أن ينشأ بمحض الصدفة ، لكنه يبرهن بوضوح على اعتماد الانطباعات على الأفكار ، وعلى اعتماد الأفكار على الانطباعات . واذا أردت أن أعرف فى أى جانب يقع هذا الانطباع ، فما على الا أن أتدبر النظام الذى تظهر فيه الانطباعات لأول مرة : وسوف أجد بالخبرة المستمرة، أن الانطباعات البسيطة يكون لها باستمرار الأسبقية على أفكارنا المقابلة لها ، لكنها لا تظهر مطلقا فى نظام مضاد .. والاتصال الدائم بين ادراكاتنا المتشابهة برهان مقنع على أن الواحد منهما علة للآخر ، وأسبقية الانطباعات دليل مقنع أيضا على أن انطباعاتنا علة لأفكارنا لا على أن أفكارنا هى سبب انطباعاتنا (١) .

ومعيار صواب فكرة من الأفكار هو — تبعا لنظرية هيوم — امكان تعقبها الى الانطباع أو الانطباعات التى نشأت منها — ويقول هيوم تطبيقا لهذا المقياس على فكرة النفس الموحدة ، انه لا وجود لمثل هذه الفكرة : « والا فمن أى انطباع حسى أمكن لهذه الفكرة أن تجىء ...... ذلك لأنه لو كانت فكرة النفس قد نشأت عن انطباع واحد معين للزم أن يظل ذلك الانطباع على حاله دائما لايتغير ابان فترة حياتنا كلها ، لأن المفروض فى النفس أن يكون وجودها قائما على هذا النحو ، ولكن ليس هناك انطباع واحد متصف بالدوام وعدم التغير، فالألم واللذة ، الحزن والسرور ، والعواطف والاحساسات كلها يتبع بعضها بعضا ، ويستحيل عليها أبدا أن يتحقق لها الوجود كلها دفعة واحدة ، واذن فلا يمكن لفكرة النفس أن تستمد من أحد هذه الانطباعات أو من غيرها ، وبالتالى فليس هناك فكرة كهذه » (٢) .

وهكذا نجد أن منهج الاستيطان الذى استخدمه هيوم لم

---

(١) نفس المرجع السابق ص ٤ — ٥ .

(٢) نفس المرجع ص ٢٥١ — ٢٥٢ .

يساعده في الكشف عن النفس الموحـــدة التى ترد اليها الادراكات الجزئية المختلفة : « .. اننى اذا ما أوغلت داخلا الى صميم ما أسميه « نفس » وجدتنى دائما أعثر على هذا الادراك الجزئى أو ذاك ، .. لكننى لا أستطيع أبدا أن أمسك بـ « نفسى » فى أى وقت بغيرادراك ما ، كما أنى لا أستطيع أبدا أن أرى شيئا على الاطلاق فيما عدا ذلك الادراك .. » (١)

وهكذا انحلت النفس التى استبطنها هيـــوم الى مجموعة من الانطباعات والأفكار التى يرتبط بعضها ببعض بطريقة خاصة، ويستدعى بعضها بعضا وفقا لقوانين معينة . وما العقل « الا حزمة أو مجموعة من الادراكات يعقب بعضها بعضا فى سرعة هائلة لايمكن تصورها، وهى فى حركة وتدفق لاينقطعان .. فالعقل أشبه ما يكون بالمسرح تتعاقب عليه الادراكات المختلفة الكثيرة تعاقبا سريعا واحدا فى اثر واحـد، وهى لا تفتأ فى مرها هذا السريع يختلط بعضها ببعض لتتكون منها تركيبات لانهاية لاختلافها ولا حد لصنوفها وأوضاعها ، حتى لنستطيع أن نجزم بأن «النفس» لاتكون نفسا واحدة بسيطة مدى لحظة واحدة من زمن ، كلا ولا هى تؤلف « هـوية » واحـدة تجمع العنـاصر المختلفة .. على أن تشبيهنا العقل بالمسرح لاينبغى أن يضللنا ، اذ ليس العقـل الا الادراكات المتوالية ، دون أن يـكون لهذه الادراكات مكـان معين لظهورها » (٢) .

(٤) ـ يمكن أن تثار ضد هذه النظرية اعتراضات كثيرة ، فهى لايمكن أن تكون مقنعة فلقد أباح هيوم لنفسه أن يستخدم فـكرة العقل بوصفه كائنا له وجود مستقل رغم أنه ينكر عليه هذه الصفة. فهو يقول ان الانطباعات والأفكار : « يطبعان العقل » ويلتمسـان

---

(١) نفس المرجع ص ٢٥٢ .
(٢) نفس المرجع السابق ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣ .

الطريق الى فكرنا أو شعورنا » . وهو كذلك يتحدث عن الانطباعات كما تظهر « فى النفس » . حقا ان فكرة العقل بوصفه صفحة بيضاء Tabula rase قد تكون مسئولة عن الفصل بين الذات ومحتواها النفس وهو انفصال قد يؤدى الى تجاهل الذات تماما وادراك الحالات الذهنية بوصفها الجانب الوحيد المقبول . لكن الصفحة البيضاء نفسها لايمكن أن تكون أكثر من تجريد ، اذ فى اللحظة التى تبدأ فيها الحياة الشعورية الواعية فان هذه الصفحة لايمكن أن تظل بعد ذلك بيضاء ومن هنا كان الاحساس مستحيلا بدون الذات الواعية ، لكن العكس صحيح أيضا ، أعنى أن الذات الواعية بدون الخبرة لا وجود لها ، والحق أن استخدام كلمة « الصفحة » ذاتها لوصف العقل هو استخدام مضلل ، حتى ولو سلمنا بأن هذه « الصفحة » لا يمكن أن تكون « بيضاء » على الاطلاق . وسوف نفهم العقل فى هذا البحث — كما سنوضح بعد قليل — . على أنه الفرد منتبها الى شيء ما ، أعنى أنه الكائن الحى كما يعمل بطريقة معينة .

(٥) — لايمكن أن تكون الانطباعات والأفكار هى كل ما هنالك فافرض مثلا أننى تلقيت انطباعا عن عدد من الحصى مرتبة بنظام معين، فكيف يكون فى استطاعتى أن أدرك ترتيبها فى هذا النظام لو كان الانطباع (مضافا اليه انعكاسه الفكرى) هما كل ما عندى ..؟ ان فكرة الترتيب فى نظام معين ليست — يقينا — جزءا من الاحساس بما هو كذلك . وقد يعترض معترض فيقول : ان المعطى الحسى نفسه له شيء من النظام الداخلى ، وهذا صحيح ، لكن القول بأن هذا المعطى الحسى المعين له لون من النظام الداخلى شيء ، وادراك هذا النظام بما هو كذلك شيء آخر مختلف عنه أتم الاختلاف . ويكفى للبرهنة على ذلك أن نقول : انه ليس من الضرورى لكل شخص خبر هذا المعطى الحسى أن يدرك مثل هذا النظام ، لأن ادراك ترتيب حبات

الحصى فى نظام معين يحتاج الى مقارنة أماكن هذه الحبات بعضها ببعض ، وعملية المقارنة هذه تحتاج الى شىء آخر فوق الأشياء التى نقارن بينها أو أعلى منها . والواقع أننا حين نقول ان حبات الحصى مرتبة على شكل مثلث ، فاننا فى هذه الحالة لانكون « تصورا » وانما نصدر حكما ، واصدار الحكم فعل يحتاج بالضرورة الى فاعل .

(٦) — فى استطاعتنا أن نتصور الانطباعات والأفكار وهى تتشكل فى قضايا ، لكن من الصعب أن نتصور كيف يمكن اصدار حكم على هذه القضايا بدون فعلى الاثبات والنفى . ومثل هذه الأفعال — كما أشرنا الآن توا — تفترض بالضرورة وجود فاعل . وبأى معنى شئت أن تفهم به الحكم فأنت مضطر لافتراض وجود شخص هو الذى أصدر مثل هذا الحكم بحيث يقبل — أو يرفض ، أو يعلق — الحكم على القضية المطروحة أمامه . صحيح أن هيوم كان حذرا فاحتاط لنفسه من مثل هذا النقد فذهب الى أن الحكم نوع من الادراك (١) . فالحكم الايجابى عنده : « ليس الا تصورا قويا سريعا لفكرة ما ، كما لو كنت تقترب الى حد ما من انطباع مباشر » (٢). لكن الحكم لايمكن أن يكون مجرد القوة والحيوية لفكرة ما أو لعدة أفكار . لأن مثل هذه الأفكار ليست الا أحداثا نفسية ، أعنى مجرد مضمون فكرى ، فى حين أن الحكم : « فعل يشير مضمونه الفكرى واقع يقع وراء هذا الفعل (٣) . ولو كان كل عبارة عن فكرة — ما عندنا عبارة عن فكرة — بالغا ما بلغت حيويتها — فاننا لن نستطيع أن ننفى أو أن نثبت شيئا (٤) . واذا كان الحكم مستحيلا بغير فاعل يجاوز المضمون الفكرى فسوف تصبح المعرفة بدورها

(١) ديفيد هيوم : « رسالة فى الطبيعة البشرية » . ص ٤٥٦ .

(٢) نفس المرجع : حاشية ص ٩٧ .

(٣) ف . هـ . برادلى : « أصول المنطق » ص ١٨ من الطبعة الأولى .

(٤) نفس المرجع ص ١٥ .

مستحيلة ، ذلك لأن القضايا وحدها لاتكون معرفة ، لكنهـا تصبح معرفة حين نثبتها أو ننفيها ، أو بمعنى آخر حين نصدر عليها أحكاما [1].

(٧) ـ وفضلا عن ذلك فلو كنا لا نملك سـوى الانطبـاعات والأفكار وحدها ، فمن أين نعرف أن هناك احساسين مختلفين يوجدان معا اذا ما صادفتنا مثل هذه الحالة .. ؟افرض ـ مثلا ـ أننى أنظر الى احدى الصور وأستمع الى أنغام الموسيقى فى آن معا ، فلو أننى كنت على وعى بأنهما احساسان مختلفان ، فان هذا الوعى نفسه دليل على وجود شىء آخر غير الاحساسين هو الذى مكننى من أن أعرف أنهما احساسان اثنان وليسا احساسا واحدا .

(٨) ـ من الواضح أننا لاننتبه الى جميع الانطباعات التى تطبع الحواس فى لحظة معينة ، لأن انتباهنا ينتقى منها انطباعا معينا . ـ فأنا ـ مثلا ـ لم أكن أدرك الانطباع الحسى لما أرتديه من ثياب الى أن وجهت انتباهى اليه الآن فقط ، مع أن هذا الانطباع كان موجودا طوال الوقت ، لكنى لكى أعيه كنت فى حاجة الى توجيـه انتباهى اليه . ومنذ دخلت قاعة المكتبة واتخذت فيها مجلسى وساعتها لاتنقطع عن الدق الرتيب الخافت المتتالى بشكل منتظم ومطرد . لكنى لم أكن أسمع هذه الدقات الخافتة لأنى لم أكن قد انتهيت اليها ، على الرغم من أن الموجات الصوتية التى تحدثها هذه الدقات لم تنفك عن طرق طبلة أذنى . والسؤال الذى يطرح نفسه الآن هو : من ذا الذى يختار هذا المعطى الحسى أو ذاك ـ دون بقية المعطيات ـ ليكون موضوعا للانتباه ..؟ لايمكن أن تكون الاحساسات بما هى كذلك هى التى

---

(١) المقصود بالقضايا هنا الأفكار المعروضة للحكم فلو قلت قضية مثل « الأرض تدور » فانها لا تكون معرفة أعنى جزءا من علم الجغرافيا الا بعد الحكم عليها أى بعد أن تقول ان هذه القضية صادقة (المترجم) .

اختارت نفسها بنفسها ، بل لابد أن يكون هناك شيء غيرها هو الذي قام بهذا الاختيار .

(٩) ــ اذا كانت الانطباعات والأفكار هي وحدها ما تتضمنه عقولنا فسوف يكون مستحيلا عليها أن تعني شيئا ، أي أنها ستفقد قيمتها بوصفها رمزا يشير الى شيء آخر غير وجودها ومضمونها ، فنحن حين يكون لدينا انطباع أو فكرة ، ندرك ماهي that it is وماذا تعني ــ what it is (١) لكن الانطباع بذاته أو الفكرة وحدها لايمكن أن تدلنا على ما تمثله في العالم الواقعي وبعبارة أخرى الانطباع بذاته أو الفكرة وحدها لاتعني شيئا فهي ليست سوى اشارة أو رمز ، ولابد أن يكون هناك فاعل يجاوز هذه الاشارة ويعلو عليها هو الذي يفسر لنا ما ترمز اليه . وفضلا عن ذلك فقد يكون لدينا انطباعان متشابهان أتم مايكون التشابه ، ويكون لهما ــ مع ذلك ــ معنيان أو أكثر مختلفان أتم الاختلاف . انظر مثلا الى الرمز الرقمي ٢٣ انه قد يعني « ثلاثة وعشرين » ، أو قد يعني « خمسة » اذا كنت أقصد جمع العددين ، وقد يعني « ستة » اذا كنت أقصد ضربهما . ومع ذلك فالانطباع واحد في جميع هذه الحالات : ألا يدل ذلك على وجود شيء فيما وراء الاحساس هو الذي يضفي عليه المعنى في كل حالة من هذه الحالات ..؟

(١٠) ــ يرى هيوم في تفسيره لفكرة « الكلية » ــ مسايرا باركلي ــ أن « جميع الأفكار الكلية ان هي الا أفكار جزئية ربطت باسم معين يخلع عليها دلالة أوسع مدى، ويجعلها تستثير ــ اذا ما لزم

---

(١) هاتان الكلمتان « هذا What » و « ماذا That » اصطلاحان استعملهما الفيلسوف الانجليزي ف.هـ. برادلي (١٨٤٦ ــ ١٩٢٤) . وهو يعني بالمصطلح الأول الجانب الواقعي ، وبالمصطلح الثاني الجانب الفكري . وهو ينظر الى الحكم على أنه ايضاح لـ « هذا » بوصفه موضوعا عن طريق « ماذا » بوصفه محمولا . (المترجم) .

الأمر — أفرادا أخرى شبيهة بها .. » (١) وهــو كذلك : « ان كل شيء في الطبيعة فرد متميز بفرديته، فمن السخف أن نفترض وجود مثلث في الطبيعة دون أن تكون لأضلاعه وزواياه مقادير معلومة معينـة بالنسبة بعضها الى بعض ، واذا كان مثل هذا الافتراض سخفا فى دنيا الأشياء والواقع ، فسخف بالتالى أن تقــول ذلك عن « فكرة » المثلث .. (٢) وأقل ما يمكن أن يقال ضد هــذه النظرية التى ترى أن الفكرة الكلية لابد أن تكون فى ذاتها فكرة جزئية اختيرت لتــكون ممثلة لسائر الأفراد — أن نسأل السؤال الآتى : ترى من أين جاءت فكرة « التمثيل » هذه .. ؟ اننا اذا ما استخدمنا مقياس هيوم نفســه للزم أن نقول ان هذه الفكرة لم تستمد من انطباع حسى يقابلها ومن ثم فلا وجود لها . ومن ناحية أخرى — مكررين ما سبق أن ذكرناه أننا لا نستطيع أن نعرف أن موضوعات معينة متشابهة ، أو أنه يمكن أن يمثلها فرد جزئى من بينها اللهم الا اذا ما قارنا بعضها ببعض ، لكن المقارنة — كما سبق أن رأينا — تحتاج الى شيء آخر — يجاوز الأشياء التى نقارن بينها .

(١١) — لو صحت نظرية هيــوم فســوف يصــبح الاستدلال مستحيلا : « كل استدلال يتــألف من عنصرين . فهـــو أولا عملية process ، وهو ثانيا نتيجة result . والعملية هى اجــــراء نقيم به تركيبا معينا وهى تتنــاول معطياتها وبعملية بناء فكرى تؤلف بينهما فى كل واحد . وأما النتيجة فهى ادراك علاقة جديدة داخــل هذه الوحدة unity (٣) . ولكى نركب مقــدمتين أو أكثــر فى كل واحد فلابد أن تكون هناك نقاط اتصال والتقاء أو علاقة بين هــذه المقدمات ، أعنى أن أطراف هذه terminal المقدمات التى علينــا

---

(١) دفيد هيوم : «رسالة فى الطبيعة البشرية» نشرة سلبى بيج ص ١٧ .
(٢) نفس المرجع ص ١٩ .
(٣) ف٠هـ٠ برادلى : « أصول المنطق » ص ٢٣٥ من الطبعة الأولى .

أن نركب بينها فى كل واحد لابد أن تكون نقاطا واحدة. وهكذا نجد أنه فى حالة (ا ــ ب) و (بـــحـ) يتحد فيهما حد واحد هو (ب)بحيث يكون مشتركا بينهما، ولهذا ترانا نربط بينهما على النحو التالى (اــبــ جـ) : « واذا ما حولنا مقدماتنا الى كل واحد بهذا الشكل أمكن لنا أن ننتهى الى النتيجة بمجرد اختبار المقدمات وحدها. فلو كانت (أ ــ ب ــ حـ ــ د) صادقة من حيث مطابقتها للواقع فاننا فى هذه الحالة نستطيع أن نجد فى (ا ــ جـ) أو (ا ــ د) أو أيضا (ب ــ د) علاقات لم نكن نعرفها من قبل .. اننا فى البداية نقوم بعمل معين فى معطياتنا وهذا العمل هو البناء أو التركيب ، ثم بعد ذلك عن طــريق الاختبار نكتشف وننتقى علاقة جديدة ، وهذا الحدس هو النتيجة (١) واذا أردنا أن نضرب مثلا على ذلك قلنا : « لو أن هناك ثلاثة أوتار هى أ ، ب ، جـ ، ضربت فى وقت واحد ، واستمعنا اليهافوجدنا أنها جميعا تحدث نغمة واحدة ، فان من الصعب أن نستدل من ذلك أن كلا منها كانت تساير الأخرى فى نغمتها . لكن اضرب أولا الوتر أ،ب ثم اضرب ثانيا ب و حـ ، فانه فى استطاعتى فى هذه الحالة ، اذا لم يكن هناك اختلاف فى النغمة بين أ و ب ، واذا لم يكن ثمـــة اختلاف بين ب و حـ ــ أقول فى استطاعتى فى هذه الحالة أن أنتهى الى تـــكوين مجموعة مثالية فى تناسقها هى أ ، ب ، حـ مؤتلفة ومتحدة تماما عن طريق التشابه فى نغمة واحدة . وهذه المجموعة عبارة عن مركب ذهنى واذا كان ثمة ادراك تحليلى أكثر من ذلك فانه يضيف فى هذه الحالة أن أ و حـ مؤتلفتان فى نغمة واحدة » (٢) . وتبدو وجهة نظر «برادلى» هذه متفقة مع وجهة نظر هيوم ، فلقد ذهب هيوم الى أن «جميع أنواع الاستدلال العقلى لاتعتمد الا على شىء واحد هو المقارنة ، واكتشاف تلك العلاقات .. التى قد تكون قائمة بين شيئين أو أكثر . ويمـــكن

(١) نفس المرجع ص ٢٣٧ .
(٢) نفس المرجع ، ص ٢٣٨ .

أن نقوم بمثل هذه المقارنة : اما حين تكون هذه الأشياء كلها ماثلة للحواس في وقت واحد ، واما حين لايكون شيء منهـا ماثلا أمام الحواس ، أو حين يكون شيء واحد فقط هو الذى يمثل أمامها وحين تكون الأشياء ماثلة بعلاقاتها أمام الحواس نسمى ذلك ادراكا أكثر مما نسميه استدلالا عقليا .. » [1]

واذا كان كل استدلال يعتمد على حدس لعـلاقات جديدة بين الأشياء ، علاقات لم نكن نعـرفها من قبل ، علاقات لم تكن ماثلة لحواسنا أبدا ، وبالتالى لم تكن قط جزءا من أى انطباع ــ اذا كان الاستدلال على هذا النحو فسوف يصبح مسـتحيلا اذا ما حصرنا أنفسنا فى نطاق الانطباعات وانعكاساتها الفكرية وحدها .

(١٢) ــ ان أية نظرية عن العقل لن تكون كافية ــ يقينا ــ ما لم تفسر تفسيرا مقنعا وحدة هذا العقل واتصاله حتى ولو لم نسـتطع البلوغ بهذه الوحدة أو هذا الاتصال الى درجة الكمال . ومعنى ذلك أن ترابط العقل الأفقى والرأسى [2] ، لابد أن يوضع موضع الاعتبار وأن يدرس دراسة جادة .

لقـد كان هيـوم واضحا كل الوضـوح فى نظرته الى الهوية الشخصية ، فليس ثمة انطباع عن «النفس» يمكن أن تنشأ عنه فكرة الهوية البسيطة المتحدة مع نفسها ، ونحن لا نكون على وعى تام الا بالادراك الجزئى فحسب . ومن ثم كان الانسـان حزمة أو

---

(١) هيوم : « رسالة فى الطبيعة البشرية » ص ٧٣ .

(٢) المقصود هو أن نفسر كيف يمكن أن تكون الوحدة والاتصال ممكنة ذلك لأن الشخص واحد بعينين : فهو واحد فى كل لحظة على حدة من لحظات حياته ، ثم هو واحد كذلك رغم تسلسل لحظات الزمن . وواحديته فى اللحظة الحاضرة هى ما نسميه بالترابط الرأسى للعقل أو الوعى (اذ رغم تعدد جوانب هذه اللحظة فهى لحظة فى خبرة شخص واحـد . وواحديتـه فى التسلسـل الزمنى هى ما نسميه بالترابط الأفقى ذلك لأنه رغم خبرات الماضى والحاضر فهو شخص واحد أيضا . (المترجم) .

مجموعة من الادراكات الحسية المختلفة التى تعقب الواحدة منها الأخرى فى تدفق مستمر وحركة دائبة . وخيالنا هو الذى يجعلنا نخطىء فنظن أن تعاقب الموضوعات المترابطة هو ذات فى هوية مع نفسها .

ونظرية هيوم ــ كغيرها من النظريات اللامركزية ــ تفهم وحدة العقل على أنها وحدة نسق أو نظام لاوحدة نواة ، فهناك مجموعة من العلاقات ذات خصائص معينة تقع بين الحوادث الذهنية من جهة، وبين الشرائح المتتابعة لتاريخ الفرد من جهة أخرى ، وهذا هو مايشكل الوحدة المستعرضة والوحدة الطولية للنفس أو الذات ــ على التوالى فاذا ما أخذنا قطاعا عرضيا فى مجرى الشعور عند الفرد وجدنا أن الحوادث الذهنية المختلفة التى توجد معا فى لحظة معينة من لحظات الخبرة ــ ترتبط فيما بينها ارتباطا خاصا حتى أنها تكون لنفسها وحدة ذات خصائص معينة متميزة . ولو أننى من ناحية أخرى فحصت كل كل تسلسل للقطاعات العرضية التى تشكل تاريخى الماضى ، لوجدت أنها يرتبط بعضها ببعض بطريقة متشابهة لدرجة أن نسق العلاقات الفريد لابد أن يطبع الفرد بطابعه .

واذا كان هذا التفسير لوجهة نظر هيوم سليما ، فلابد أن ننظر الى الضمائر الشخصية على أنها تشير الى مجموعة خاصة من العلاقات لا الى مراكز لهوية ذاتية ، لكن الضمائر الشخصية فى هذه الحالة مثل : أنا ، وأنت ، وملكى .. الخ ، الخ ، سوف تفقد كل معنى لها . صحيح أن البرهان الذى يعتمد على الضمائر الشخصية ليس برهانا حاسما فى اثبات وجود مراكز لهوية ذاتية ، وهى المراكز التى نفترض أن هذه الضمائر تشير اليها . وأنا أسلم بذلك . اذ قد يعترض معترض ــ وله الحق فى ذلك ــ فيقول اننا حين استخدمنا هذه الضمائر لم نكتشف فى البداية وجود مركز يوحد بين الحالات الذهنية المختلفة

ثم أطلقنا عليه اسما معينا ، لكننا فعلنا العكس ، أعنى استخدمنا أولا الاسم لتسهيل عملية الاتصال بين الناس ثم بدأنا بعد ذلك فى البحث عن موجود يفترض أن الاسم يشير اليه . وقد يقال من ثم ان الضمائر الشخصية ليست الا تسميه على غير مسميات misnomers استخدمت على سبيل التيسير لا لأنها ضرورية . ومع ذلك فأنا أشعر أنه من المرجح جدا أن يكون الاستخدام الذى لا مفر منه للضمائر دليلا على وجود ذات لها هوية أيا كان معنى هذه الذات . ولقد قام « ريموند هويلر R. whecler » بدراسة تجريبية كان هدفها البحث عما اذا كان من الممكن استبطان مثل هذه الذات . وانتهى الى أن الأشخاص الذين أجرى عليهم التجربة قد فشلوا — عن طريق استخدام الاستبطان — فى اكتشاف أى لون من هذه الذات التى لاتقبل التحليل (١) . غير أن تقارير الأشخاص المفحوصين الذين قاموا بعملية الاستبطان فى تجارب « هويلر » صيغت فى عبارات مثل : « سألت نفسى » و « حالتى الخاصة » .. الخ ، الخ ، واستخدام الضمائر الشخصية بصورها المختلفة قد لا يكون بالطبع — كما سبق أن ذكرنا — أكثر من لغة مناسبة أو وسيلة سهلة لاينبغى أن نستنتج منها أية نتائج فيما يتعلق بوجود ذات أو نفس . لكن يبدو لى أننا ينبغى أن نقول على الأقل انه طالما أن أولئك الذين ينكرون أنهم خبروا الذات قد مارسوا ميزة استخدام كلمات تعنى بوضوح الاعتراف بوجود الذات ، فلاشك أن هناك احتمالا سيظل قائما وهو أنه يمكن أن يكونوا قد خبروا فعلا — بطريقة ما — ذلك الذى ينكرونه من الناحية الشكلية . وبعبارة أوضح : اننا لانستطيع أن نرفض وجود الذات رفضا قاطعا اللهم الا اذا كان من الممكن أن نعبر عن أنفسنا

---

(١) ن.و. كالكينز N. W. Calkins : « الواقعة والاستدلال فى نظرية ريموند هويلر عن الارادة والنشاط الذاتى » . مجلة علم النفس عام ١٩٢١ ص ٣٥٦ ومابعدها .

تعبيرا تاما لانستخدم فيه الا الحوادث الذهنية دون أن نلجأ بعد ذلك الى استخدام الأشكال المختلفة للضمائر الشخصية . ومن ناحية أخرى فسوف نبين بعد قليل أن الاستبطان ليس هــو المنهج السليم الذى يصلح لاكتشاف الذات ، ذلك لأن ما تتوقع أن نكشف عنه باستمرار من خلال الاستبطان هو هذه الحالة أو تلك من الحالات الذهنيــة ، أما الكشف عن الذهن نفسه فينبغى ألا تتوقع أبدا أن نصل اليه بهذا المنهج .

(١٣) ــ لقد أعلن هيوم أنه كلما حاول أن يستبطن «نفسه» فانه «يعثر» باستمرار على حادثة ذهنية معينة بدلا من هذه «النفس» ، ومن هنا استنتج أنه ليس لدينا معــرفة بشىء اسمه « النفس » ، لكن القول بأن «النفس» ــ أو الذهن ــ لا يمكن أن تخضع للاختبار عن طريق الاستبطان قد يظهرنا ــ لا على أنه ليس هناك ذهن أو نفس ــ بل على أن هيوم استخدم منهجا خاطئا حين اختار الاستبطان منهجا لاكتشاف النفس أو الذهن . ولو أننا فشلنا فى استبطان الذهن بما هو كذلك ألا يمكن أن يكون فى اســـتطاعتنا مع ذلك أن ندركه باستخدام المنهج الجدلى الأول .. ؟ والمنهج الجدلى يعتمد على فحص ما يتضمنه موقف من المواقف بحيث نتتهى الى القول بأننا لانستطيع أن ننكر هذا المضمون بغير الوقوع فى التناقض . وذلك يعنى أن نتناول بالدراسة والفحص بعض المواقف السيكولوجية لنــرى أننا نناقض أنفسنا اذا ما أنكرنا وجود الذهن كشىء تتضمنه هذه المواقف ، وفى هذه الحالة نضطر الى اثبات وجود الذهن .

واذا ما أخذنا الآن عبارة هيوم وطبقنا عليها هذا المنهج فسوف نجد ما يلى : يقول هيوم «اننى اذا ما توغلت داخلا الى صميم ماأسميه «نفس» وجدتنى أعثر دائما على هذا الادراك الجزئى أو ذاك .. اننى لا أستطيع أبدا أن أمسك بـ «نفسى» فى أى وقت بغير ادراك ما ، كما

أنى لا أستطيع أبدا أن أرى شيئا على الاطلاق فيما عدا هذا الادراك » (١) . لكن قوله بأنه يتوغل داخلا الى صميم نفسه معناه أنه ينتبه الى نفسه أعنى أنه ينتبه الى الحالة النفسية التى يتصادف وجودها لحظة الفحص ، فما الذى يشير اليه هذا الانتباه ان لم يكن يشير الى الذهن أو العقل ..؟ ان وجهة النظر التى يعرضها هذا البحث على نحو ما سنعرف فيما بعد هى أن الذهن Mind عبارة عن ثنائية لا تنفصم بين الانتباه وموضوعه . ومهما قيل فى معارضة هذه النظرية وبأى معنى شئت أن تفهم به « الذهن » ، فلابد من النظر الى الانتباه على أنه وظيفة هذا الذهن . وعلى ذلك فكلما « توغل » هيوم داخل نفسه فانه ينتبه ، ومن ثم فهو يفترض مقدما وجود الذهن .

وسوف نلاحظ أن المنهج الجدلى الذى نقترحه هنا لادراك الذهن هو نفسه المنهج الذى استخدمه « ديكارت » حين أثبت وجود نفسه بوصفه عملية تفكير . فديكارت لم يزعم أن الذهن موجود لأنه اكتشفه عن طريق الاستبطان لكنه زعم وجوده لأنه اكتشف أنه متضمن فى موقف معين كان يقوم بفحصه ، ووجد أن انكار الذهن لا يعنى سوى اعادة اثباته من جديد ، فنحن أثناء عملية الاستبطان نكون على وعى مباشر بالحالة النفسية التى نقوم بفحصها ، لكننا بالادراك الجدلى الذى نقترحه هنا لاكتشاف الذهن نستنتج وجوده لأننا نجد أنه من الضرورى أن يكون متضمنا فى المواقف السيكولوجية .

ولهذا فنحن لانستطيع أن نوافق هيوم فيما ذهب اليه من أن الذات لا وجود لها لأن الاستبطان لم يظهر له هذه الذات أو النفس عارية، ذلك لأن الذات. تدرك من خلال الحالات التى تخضع للاستبطان لا من حيث هى حالة بين هذه الحالات ، انك لاتستطيع أن تعزل

---

(١) « رسالة فى الطبيعة البشرية » ص ٢٥٢ .

الانتباه لكى تدركه بالاستبطان ، اذ لو فعلت ذلك لكنت تعزل الانتباه عن طريق الانتباه ـ وهو دور .

* * *

(١٤) ـ والمدرسة السلوكية لون آخر من ألوان النظريات اللامركزية عن النفس ، فقد حصرت هذه المدرسة نفسها فى دراسة أنماط السلوك التى يمكن أن يشاهدها الملاحظ الخارجي ورفضت الاستبطان منهجا للبحث ، معتمدة فى ذلك على التجارب المحكمة التى أجراها « بافلوف Pavlov » على الفعل المنعكس الشرطى دون أية اشارة الى ما يسمى بالشعور . وزعم السلوكيون أن العلوم الطبيعية قادرة على تفسير جميع وقائع السلوك التى نلاحظها ، وأنه ليس ثمة ما يبرر أن نفترض وقائع للسلوك البشرى لايمكن أن نعرفها الا بطريقة أخرى غير المشاهدة الخارجية ، ومادام الذهن من حيث هو ذهن لا يمكن ملاحظته فقد استبعدوه .

وكل سلوك بالغا ما بلغ تعقده ـ كالعمليات التى نطلق عليها اسم التفكير مثلا ـ يمكن عند هذه المدرسة أن يرتد فى نهاية تحليله الى وحدات من « مثير ـ استجابة » أو فى صيغتها الرمزية (م ـ س) وهم يستخدمون هذه الصيغة الرمزية لاظهار اعتماد الحركة على المثير و « م » ترمز الى « المثير » و « س » ترمز الى الاستجابة . وواضح تماما أن هذه الصيغة ناقصة أشد النقصان فهى تفترض أن « م » مثير معين ، يعقبه باستمرار « س » أى استجابة معينة بغض النظر عن الكائن الحى الذى يثيره هذا المثير . مع أننا نجد الناس فى حياتهم اليومية يستجيبون استجابات مختلفة لنفس المثير ، ويستجيب الفرد الواحد استجابات مختلفة للمثير الواحد فى أوقات مختلفة . خذ مثلا جماعة المسافرين فى عربة يسيرون وسط واد صغير : « هذا الوادى بمعنى ما من المعانى واحد بالنسبة لهم جميعا فهو جزء من بيئتهم

المشتركة . لكنك ستجدهم يختلفون فى استجاباتهم له : فهذا واحد منهم وهو فنان يبدأ فى عزل الموضوعات الموجودة أمامه بعضها عن بعض ليرسمها ، فى الوقت الذى يرقب فيه شخص آخر ــ سماك ــ بسرور كبير برك الصيد التى يكثر فيها السمك ، بينما يهتم شخص ثالث ــ عالم جيولوجيا ــ بمراقبة منظر الشاطىء الرملى والأماكن المتحجرة ، أو يقف متأملا بعض الكتل الصخرية » (١) .

(١٥) ــ ويجمل بنا هنا أن نفرق بين نوعين من الأسباب : فهناك أسباب داخلية وأسباب خارجية . فاذا كان سبب التغيرات التى تحدث فى موضوع معين يكمن داخل هذا الموضوع نفسه قلنا ان السبب فى هذه الحالة داخلى . أما اذا كانت التغيرات ترجع الى ظروف خارجية قلنا ان السبب فى هذه الحالة خارجى . فاذا ما وضعت شرارة فوق « بارود » فأحدثت انفجارا قلنا ان الشرارة فى هذه الحالة هى السبب الخارجى للتغير الذى حدث وهو الانفجار . لكن الشرارة لايمكن أن تكون هى السبب « كله » ، لأننا لانحصل على هذه النتيجة (أى الانفجار) اذا ما وضعنا الشرارة على الفحم مثلا . ومعنى ذلك أن تركيب البارود نفسه هو الجانب الآخر من السبب وهو ما نسميه بالسبب الداخلى . وقل مثل ذلك حين يسلك الكائن الحى بطريقة معينة، فقد ننظر الى بعض العوامل الخارجية على أنها السبب الخارجى لهذا السلوك ، لكن تكوين الكائن الحى نفسه لابد أن يوضع موضع الاعتبار بوصفه السبب الداخلى لهذا السلوك ، لأنه قد لايسلك كائن حى آخر نفس هذا المسلك مع وجود هذه العوامل الخارجية نفسها : يقول جيمس وورد (٢) فى هذا المعنى : « ان ضوء الغروب

---

(١) ج. وورد : « المذهب الطبيعى واللا أدرية » الجزء الأول ص ٢٩٥ (الطبعة الثانية) .

(٢) كان جيمس وورد G. Ward أستاذا للفلسفة العقلية والمنطق بجامعة كيمبردج ــ وهو من انصار النظرية التى تقول ان الفعل الاساسى للذات هو الانتباه . (المترجم) ــ

الذى يرسل الدجاجة لتبيت فى حظيرتها ، يجعل الثعلب يشرع فى التجوال فى الغابة بحثا عن فريسته ، وزئير الأسد الذى يجمع بنات آوى ، يشتت الأغنام ويفرقها » (١) ، بل انك لتجد أن الكائن الحى الواحد نفسه يستجيب استجابات مختلفة للمثير الواحد فى بعض الظروف المقبلة ، لأن أساس السلوك ، وأعنى به التكوين الداخلى للكائن الحى — قد تغير ولم يعد كما كان من قبل .

(١٦) — ومن هنا فان صيغة (م — س) تصبح غير كافية لتفسير وقائع السلوك لأن التكوين العضوى للفاعل لابد أن يدخل جزءا من السبب . ومن ثم فحرف (ك) الذى يمثل الكائن الحى لابد أن يدخل فى الصيغة التى تتحول بناء على ذلك الى (م — ك — س) أى (مثير — كائن حى — استجابة) وهى تعنى أن الاستجابة يحددها المثير والكائن الحى .

غير أن ترتيب العناصر فى هذه الصيغة لا يزال غير مقنع . ذلك لأن الفرد لا يبقى ساكنا فى انتظار سلبى حتى يأتى المثير ليثيره . لكنه على العكس ينتقى من البيئة المحيطة المثير الذى يلائم طبيعته . وهو يجعل من المثيرات التى تحافظ على وجوده موضوعا للاشتهاء والرغبة . ومن المثيرات التى تؤدى هذا الوجود موضوعا للكراهية والنفور أما الموضوعات التى تبقى بعد ذلك ، أى الموضوعات المحايدة التى لا تضر ولا تنفع ، فهو يقف منها موقف اللامبالاة . والفرد بهذا الانتقاء والاختيار يحدد البيئة الخاصة التى تناسبه . وعلى ذلك فبدلا من ترتيب الصيغة السابقة (مثير — كائن حى — استجابة) هناك الآن تعديل مقترح بحيث تصبح هذه الصيغة على النحو التالى :

---

(١) جيمس وورد : نفس المرجع السابق ص ٢٩٦ .

(كائن حي ــ مثير ــ استجابة) [1] . فالكائن الحي يعبر عن نفسه من خلال الأشياء الموجودة في بيئته ، وهو يتحرك حركة تلقائية يستخدم البيئة في تحقيق ذاته : فالشيء الذي يقع خارجنا لا يكون في البداية مصدر سلوكنا لكنه يستدعي ويحدد فحسب الطريقة التي نعبر بها عن أنفسنا بالتفصيل في أية مناسبة معينة ، أي أنه يزودنا بالقنوات التي يجرى خلالها سلوكنا التلقائي .

(١٧) ــ لقد أخذ السلوكيون بمنهج البحث المستخدم في العلوم الوضعية ــ بدعوى أنهم علماء وضعيون ــ وحصروا أنفسهم بدقة فيما يمكن أن نلاحظه . وبالتالي فاذا زعمت أن هناك « نفسا » هي التي تضفي على أنماط السلوك وحدتها وتجعلها تنتمي الى شخص له هوية ذاتية ، فانهم سوف يعارضون هذا الزعم على أساس أنه لا يمكن أن يخضع شيء كهذا الذي تزعمه للملاحظة الخارجية . غير أن ما سبق أن قلناه حين تعرضنا بالنقد للمنهج الاستبطاني بوصفه منهجا يستخدم في الكشف عن الذهن يمكن أن نعيده هنا على منهج الملاحظة الخارجية الذي استخدمه السلوكيون . فالقول بأن النفس (أو الذهن والمعنى واحد) لا تخضع للدراسة الموضوعية يظهرنا على أن المنهج الذي نأخذ به في الكشف عن هذه النفس منهج خاطيء أكثر مما يبرهن على عدم وجود النفس . وسوف تكون هناك تساؤلات لا حد لها اذا ما قلنا ان منهجا واحدا بعينه هو الذي ينبغي أن يطبق في جميع أفرع المعرفة بغض النظر عن طبيعة الموضوع الذي ندرسه. ومن المسلم به أننا لا نستطيع أن نجعل العقل أو الذهن بارزا أمام أعيننا للملاحظة الخارجية . لكن لا يزال في استطاعتنا مع ذلك أن ندركه على أنه متضمن بالضرورة في المواقف المختلفة التي ندرسها

---

(١) ل.ل. ترستون L.L. Thurstone : « مغالطة المثير والاستجابة في علم النفس » مجلة علم النفس عام ١٩٢٣ ــ ص ٣٥٤ وما بعدها .

فى سياق البحث العلمى نفســه . ولنضرب لذلك مثــلا نوضح به ما تعنيه حالة علم النفس السلوكى نفسه حين يدرس موقفا من المواقف النفسية : ــ

ان عالم النفس السلوكى الذى يريد أن يحصر نفسه فى أنماط السلوك لا يستطيع أن يفعل ذلك . ما لم يكن قادرا على عزل نمط السلوك الذى يريد دراسته من السياق المحكم للكائن الحى والبيئة . وعزل موضوع الدراسة هذا لا يكون ممكنا الا اذا وجه انتباهه نحو الجانب المطلوب دراسته . وهو جانب لا يمكن أن ينفصل بالفعل عن الكائن الحى الذى يشمله ، والباحث بتعديل انتباهه يستــطيع التركيز على شىء واحد فى لحظة معينة . ان معطيات البيئة معقدة الى أقصى درجة ، ولهذا فان العالم لكى يدرس جانبا واحدا أو عنصرا واحدا من هذا التعقيد العينى لا بد له بالضرورة من أن يعزله عن بقية الجوانب أو العناصر . وهذا العزل قد لا يكون ممكنا فعــلا الا فى الفكر وحده . وتلك هى الحال نفسها اذا ما أردنا أن نعزل نمطا من أنماط السلوك عن بقية التفصيلات . ولكى نخلق نوعا من أنواع الخلاء حول نمط من أنماط السلوك بحيث يبدو عاريا تماما من التفصيلات التى تغلفه فانك لا بد أن تجرد هذا النمط بفضل انتباهك الانتقائى . ومن هنا كان الانتباه موجودا فى كل خطوة من الخطوات التى يقوم بها الباحث فى بحثه ، وهذا يعنى بعبارة أخرى أننا نفترض مقــدما وجــود ذهن الباحث وانــكار وجوده يعنى أننا نتــاقض أنفســنا .

(١٨) ــ اتضح لنا حتى الآن قصــور النظريات اللامركزية ، وبقى علينا أن نناقش النظريات المركزية ، وهى تنقسم بدورها قسمين (أ) ــ النظرية التى ترى أن النفس موجود جزئى أو نوع من الموناد monad أو « أنا » خالصــة أو موجودة بســيط وتجعل منه مركزا

(ب) ــ النظرية التى لا تفترض وجود شيء آخر غير محتويات الخبرة، ثم تقتطع من هذا المحتــوى شريحة تفترض فيهــا الدوام وتعتبرها المركز .

(١٩) ــ وترى النظرية الأخيرة ــ فى أكثر صورها اتســاقا ــ أن النفس تتكون من محور داخلى للشعور يعتمد أساسا على مايسمى « بالحساسية الحشوية » أى مجموعة الاحساسات الغامضة للتركيب الجسمى كله . ويقال لنا ان هذه الكتلة من الشعور البدنى تبقى على الدوام اما بلا تغير على الاطلاق ، أو مع تغير طفيف جدا • وتعتمد مثل هذه النظرية فى تفسيرها للوحدة الطولية للفرد على القول بأن قدرا معينا من تلك النواة الداخلية للشعور ، تبقى كما هى بلا تغيير أو قريبا من ذلك . أى أن محور شعورى البدنى فى لحظة ماضية هو نفسه محور شعورى البدنى فى لحظة حاضرة أو لحظة مقبلة . واذا ما أخذنا قطاعا عرضيا فى هذا الحبل المطرد للشعور البدنى وجدنا أنه على علاقة محددة بالحوادث الذهنية المنوعة . وهذا ما يكون الوحــدة العرضية للفرد . والواقع أن هذه النظرية تقع فى منتصف الطريق بين النظريات التى ترى أن النفس موجود أعلى من الخبرة ، وبين النظريات التى تنكر وجود النفس باعتبارها مركزا ، فهى من ناحية تســلم بضرورة وجود مركز ، لكنها من ناحية أخرى تعتبر هذا المركز جانبا من محتويات الشــعور ، وهو بالتالى لا يجاوز هــذه المحتويات ولا يعلو عليها .

(٢٠) ــ والآن : هب أننا أردنا أن نحلل خبرة الفرد فى لحظة من اللحظات بحيث نقسمها الى محور دائم للاحســاسات ، وهامش قابل للتغير كما تقول هذه النظرية : فأين يمكن ياترى أن نرسم هذا الخط الفاصل بين المحور والهامش .. ؟ ما هى هذه النواة التى يقال عنها ان البيئة لا تؤثر فيها قط أثرا ملحوظا .. ؟ « ما هى ماهية الذات

التى لا يمكن أن تتغير على الاطلاق .. ! الطفولة ، والشيخوخة ، والمرض والجنـون ، انبثاق خصائص جديدة ، واندثار خصـائص قديمة ، انه لمن العسـير حقا أن نضع حـدا لتغير الذات وتبدلها .. ويضيع هذا المخلوق فى أوهام : فقدان الذاكرة ، تحـول المزاج : مشاعر مريضة فى قلب وجوده ذاته ــ ألا يزال بعـد ذلك كله هو الشخص الذى له تلك الذات التى نعرفها .. » (١)

ان الاعتراض الذى وجهه هيوم لفكرة النفس بصـفة عامة ، يبدو أنه يصبح اعتراضا حاسما وقاطعا اذا ما وجهه الى هذه النظرية أعنى نظرية : الكتلة المركزية للشعور بصفة خاصة : « والا فمن أى انطباع حسى أمكن لهذه الفكرة أن تجىء .. ؟ ذلك لأنه لو كانت فكرة النفس قد نشأت عن انطباع واحـد معين للزم أن يظل ذلك الانطباع على حاله دائما لا يتغير ابان فترة حياتنا كلها ، لأن المفروض فى النفس أن يكون وجودها قائما على هذا النحو ، ولكن ليس هنالك انطباع واحـد متصف بالدوام وعدم التغير ، فالألم واللذة ، والحزن والسرور ، والعواطف والاحساسات كلها يتبع بعضها بعضا ، ويستحيل عليها أبدا أن يتحقق لها الوجود كلها دفعة واحدة . واذن فلا يمكن لفكرة النفس أن تستمد من أحد هذه الانطباعات أو من غيرها ، وبالتالى فليس هنالك فكرة كهذه » (٢) .

(٢١) ــ وفضلا عن ذلك فان هـذه النظرية ــ فيما يبدو ــ لا تستطيع تفسير التطورات والأحكام والاستدلالات ، لأنه اذا كان التصور عبارة عن فكرة كلية جردت من الأفراد الجزئية ، فمن ذا الذى يقوم بمقارنة هذه الأفراد بعضـها مع بعض لكى يجـرد الكيفيات والخصائص التى يتألف منها التصور .. ؟ قد يقال ان الكلى هو جزئى

(١) ف٠هـ٠ برادلى : « الظاهر والحقيقة » ص ٨٠ ــ ٨١ من الطبعة الثانية ٠

(٢) ديفيد هيوم : « رسالة فى الطبيعة البشرية » ص ٢٥١ ــ ٢٥٢ ٠

ممثل لبقية الجزئيات ، لكنا سبق أن رفضنا هذا الزعم فى مناسبة سابقة (١) . ومن ناحية أخرى : من الذى يصدر الحكم . ؟ هل محور الشعور هو الذى يثبت ، وينفى ، ويعلق قضية من القضايا .. ؟ أضف الى ذلك أننا لا نستطيع أن نتصور كيف تستطيع هذه الكتلة من الاحساسات أن تدرك العلاقات الجديدة بين عناصر الخبرة أو كيف يمكن أن تقوم بعملية استدلال . واذا ما عجزت نظرية من النظريات عن تفسير هذه الجوانب الأساسية عند الانسان ، فانها لا يمكن أن تكون نظرية مقنعة .

***

(٢٢) — سبق أن استبعدنا النظريات اللامركزية لأنها غير كافية وهى تلك النظريات التى ترد النفس الى مجموعة من الحالات دون أى مركز موحد يوجد بغض النظر عن مجموعة العلاقات الخاصة بين هذه الحالات .

ورفضنا أيضا احدى صور النظرية المركزية — وهى تلك النظرية التى تقبل وجود مركز موحد لكنها تعتبره الكتلة الشعورية البدنية المتصلة والمطردة . ونحن من ثم مضطرون الى الأخذ بنظرية تسلم بوجود مركز لكنها ترفض أن يكون هو نفسه جانبا من جوانب الخبرة .

ومثل هذا المركز يمكن تصوره باحدى طريقتين : الأولى أن نتصوره على أنه موجود بسيط أو كائن لازمانى ، أو روح قائمة فى البدن ومرتبط به ارتباط الجواد بالعربة ! (اذا ما استخدمنا التشبيه الأفلاطونى الجميل) . والثانية أن نتصوره على أنه مبدأ للوحدة يكمن وراء خبرة الفرد دون أن ينفصل عن هذه الخبرة ، بحيث يصبح

(١) أثناء مناقشة فكرة هيوم — راجع فيما سبق فقرة رقم ١٠ (المترجم) .

قانون الكائن الحى نفسه ، ينظم طرقه فى الادراك والتفكير والفعل، لكنه ليس له وجود بمعزل عن الكائن الحى .

(٢٣) ــ أما التصور الأول للنفس أعنى تصورها على أنها موجود بسيط . فلا شك أنه يمتاز بقدرته على حل مشكلة الهوية الذاتية للفرد ، لكنه من ناحية أخرى يورطنا فى مشكلات لا حل لها . أولا : سوف نعجز عن تفسير العلاقة بين النفس والجسم تفسيرا مقنعا لأنهما يصبحان كائنين من طبيعتين مختلفتين أتم الاختلاف . ثانيا : ــ سوف تبدو النفس فى هذه الحالة لاضرورة لها أو على الأقل بغير نفع واضح : « اذا ما جعلنا هذه الوحدة .. unit (١) شيئا متحركا فى حركة موازية لحياة الانسان ، أو بالأحرى شيئا لا يتحرك وانما يقف حرفيا فى علاقة مع التنوعات التى تتعاقب على حياة الانسان ، فان ذلك لن يساعدنا كثيرا . وسوف تكون نفس الانسان فى هذه الحالة زائدة تقريبا كنجمة فى السماء (ان كان له نجم) الــذى ينظر اليه من عل دون أن يكترث كثيرا . اذا ما فنى هذا الانسان » (٢) . ثالثا : اذا ما افترضنا أن هناك تيارا مستمرا لمجرى خبرة الفرد وعلى طول هذا المجرى توجد وحدة هى التى نسميها بالنفس ، فاننا اذا ما أخذنا بهذه النظرية ننجرف يقينا الى احراج منطقى : « فاذا كان الموناد يملك التنوع كله الذى نجده عند الفرد أو جانبا معينا منه ، فان علينا فى هذه الحالة ــ حتى اذا

---

(١) المقصود بالوحدة هنا : الروح أو النفس أو الجوهر الفرد أو الموناد monad كما يتضح من عبارة برادلى التالية • وكلمة الموناد نفسها التى شاعت فى فلسفة ليبتز بصفة خاصة كلمة يونانية معناها الوحدة • وبرادلى هنا ينتقد النظرية الجوهرية Substantial عن النفس أو الروح التى ترى أن الروح «جوهر» أو «كيان» أو عنصر له وجود قائم بذاته حال فى البدن وهو من طبيعة مخالفة لهذا البدن ، وهى نظرية قريبة من الفهم الشائع عن الروح والمشكلة هنا هى علاقة هذا العنصر بالتنوعات التى لاحد لها فى حياة الانسان (المترجم) •

(٢) ف• هـ• برادلى : « الظاهر والحقيقة » ص ٨٦ ــ ٨٧ من الطبعة الثانية •

ما وجدنا فى ذلك هوية الذات — أن نوفق بين هذا التنوع وبساطة الموناد . واذا كان الموناد من ناحية أخـرى يقف معـزولا اما بغير خصائص على الاطلاق ، أو بخاصية واحدة منعزلة ، فانه قد يكون شيئا جميلا فى حد ذاته ، لكن من السخف أن نسميه نفسا » (١) .

***

(٢٤) — تبقى نظرية واحدة هى القول بأن النفس الموحدة ليست موجودا بسيطا مستقلا ، لكنها فعل بواسطته يجمع الفرد ما يبدو أنه يساعده فى حفظ وجوده . هذا الفعل هو المبدأ الموحد لمحتويات خبرة الفرد بحيث تكون واحدة فى أية لحظة رغم تعدد المحتويات وتنوعها ، انه الشرط الذى بدونه تصبح الرغبة والنفور ، والانتقاء والرفض أمورا مستحيلة . وبدون افتراض من ناحية أخرى لا يستطيع الفرد أن يشعر ويدرك ويفكر . انه الصورة أعنى الخاصية الأساسية للفـاعل السيكوفزيقى التى تجعله ينتقى العنـاصر — مادية كانت أو روحية — التى لا غنى عنها لوجوده . وفى كلمة واحدة : المركز الموحد : هو الفعل المتضمن فى عملية الانتباه (٢) .

---

(١) نفس المرجع ص ٨٧ .

(٢) يعرف الفرد بأنه الكل المتحد الذى يقوم بعمل رئيسى واحد فى وقت معين (انظر فيما بعد الفصل الثانى فقرة رقم ٨ وما بعدها) فهو كل عضوى ، ونحن لانعنى بهاتين الكلمتين أنه كائن حى بالمعنى الموضوعى لهذا اللفظ . لكنا نعنى بتصور «الكل العضوى» طريقة فى السلوك تعتمد على تعاصر أفعال (أى وقوعها فى وقت واحد) الأجزاء التى يتألف منها هذا الكل بتلك الطريقة التى تؤدى الى تركيز الكل فى عمل رئيسى واحد فى وقت معين . وسوف نلاحظ أن تحليل الفرد الى أجزاء متحدة الاتجاه فى أفعالها ليس الا دراسة موضوعية ، أو هو على أحسن الأحوال دراسة تالية — وان كانت ذاتية — لموقف لايمكن مطلقا دراسته دراسة ذاتية أثناء عملية السير . لكنه يمكن فقط أن يخبره الفاعل كفعل ، والفاعل السيكوفزيقى فى حالة الفعل ليس شيئا بالنسبة لنفسه سوى فعلا ، فهو لا يشعر بأية أجزاء أو أعضاء وهى تعمل ، أو حتى بتكوينه العضوى ككل وهو يعمل ، مفترضين بالطبع أن العضو الذى نتحدث عنه أو التركيب العضوى كله يعمل بطريقة تامة وكاملة . فالفاعل فى نظر نفسه هو مجرد شفافية . انظر الى نفسك فى حالة الرؤية : تجد أنك لا تكون على وعى بعينك التى هى عضو الرؤية أو الابصار كلا =

غير أن الانتباه لا يمكن تصوره دون موضوع سواء أكان هذا الموضوع داخليا أم خارجيا . ومن هذه الثنائية : الانتباه الى شيء ما تتألف نظرتنا الى النفس ، فالانتباه هو الجانب الذاتى ، وما ننتبه اليه هو الجانب الموضوعي . والنفس هى وحدة « الذات والموضوع » أو هى ثنائية « الصورة والمادة » — والصورة هى فعل الانتباه . والمادة هى الموضوع الذى يقع عليه الانتباه . ومن الواضح أن الجانبين لا يمكن أن ينفصلا على الرغم من أنهما يمكن أن يتمايزا . فالفرد المنتبه وموضوع انتباهه يتضمن كل منهما الآخر ، والواحد منهما مستحيل بدون الآخر . وهذان الجانبان — الجانب الذاتى والجانب الموضوعي — لازمان لتكوين الخبرة أيا كان نوعها : منهما تبدأ الخبرة ، وبهما معا تستمر . وليس فى استطاعتنا مطلقا أن نحللهما ونردهما الى فرد منتبه بدون موضوع أو الى موضوع بدون الفرد المنتبه . فالجانبان متضامنان وكل منهما يتضمن الآخر ، والصفحة البيضاء . Tabula rosa التى تحدث عنها « لوك — Locke » لم تكن أبدا بيضاء فى يوم من الأيام ، كلا ، ولا كانت صفحة بالمعنى السلبى المتقبل passive لهذه الكلمة ، لكنها كانت باستمرار : يفعل — ينتبه (أى فعل الانتباه) .

(٢٥) — ويتخذ الجسم فى حالة الانتباه وضعا خاصا أو موقفا معينا ازاء الموضوع الذى ننتبه اليه ، وهذا هو السبب فى أن الانتباه يكون فى الغالب مصحوبا بحركات معينة للجسم . لكن هذه الحركات

= ولا تكون على وعى بتكوينك العضوى ككل . فأنت فى مثل هذه اللحظة لا تتألف الا من رؤية شيء ما . وأنت فى نظر الملاحظ الخارجى جسم ، فى حين أنك فى نظر نفسك فعل . وحين نشير — فى الصفحات القادمة — الى الذات ونقول انها الجسم وهو منتبه فليكن واضحا أننا نضع فى ذهننا التفرقة بين الواقعة كما تلاحظ موضوعيا والواقعة كما يخبرها الفاعل . وطالما أن الواقعة فى حالة الخبرة لا يمكن أن تكون الا كما تخبر أى أنها لا يمكن أن توصف وصفا كافيا فى كلمات ، فلابد أن نقنع بوصف الواقعة كما تلاحظ وتحلل موضوعيا .

لا هى سبب الانتباه ولا هى نتيجته ، وانما هى جزء منه فهى تعبر عنه تعبيرا مكانيا . فمن المألوف فى حالة الانتباه أن يميل المرء الى الأمام ، أو أن يدير اذنه تجاه مصدر الصوت ، أو أن يرفع حاجبيه أو يخفضها .. الخ . وهذه الحركات الجسمية تجعل عملية الاختيار أو الانتقاء ممكنة وهى العملية التى تعتبر الخاصية الجوهرية للانتباه. اذ عن طريق الوضع المناسب للجسم يحدد الفاعل المجال الذى ينتبه اليه وسط البيئة المحيطة به . والانتباه الايجابى لموضوع معين يصحبه بالضرورة قمع لجميع الجوانب الأخرى . والجانبان ــ الايجابى والسلبى للانتباه يسهلهما الوضع الصحيح الذى يتخذه الجسم أثناء عملية الانتباه . ومثل هذا الوضع المناسب يعمل كعامل انتقاء فيفضل التقاط أشياء معينة ويمحو فى نفس الوقت موضوعات أخرى : « ان البحث عن شىء معين يتخذ وضعا يسهل الاستجابة لرؤية هذا الشىء والتعرف عليه . والاصغاء يتخذ وضعا يسهل الاستماع لأصوات معينة . ومن ثم فان الاصغاء بامعان قد يسد عليك الطريق الى ملاحظة شىء مرئى لانعدام الاستجابة الى هذا الشىء . فى حين أن البحث عن شىء مفقود يجعلك لا تلاحظ الأصوات التى لابد أن تجذب انتباهك فى وقت آخر . وباختصار فان الاستعداد والتهيؤ لعمل ما هو فى نفس الوقت عدم استعداد وعدم تهيؤ بالنسبة لأعمال أخرى » (١) .

(٢٦) ــ الانتباه ليس ملكة بالمعنى الذى ينظر فيه الى الفرد على أن لديه « قدرة » أو « قوة » أو ملكة الانتباه هى التى تجعله قادرا على الانتباه ، بمعنى أنه اذا ما انتبه بالفعل ــ فان ذلك يحدث بمساعدة تلك الملكة الموجودة بالقوة ، بل ان الذات لا تكون ذاتا الا لأنها تنتبه فعلا وباستمرار . انظر الى نفسك فى أية لحظة وسوف تجد أن

(١) د. س. وودورث R.S. Woodworth : «علم النفس» ص ٣٢ .

هناك شيئا يشغل انتباهك سواء آكان هذا الشيء احساسا أم فكرة أم شعورا .. الخ . وليست هناك لحظة واحدة فى حياة الفرد يمكن أن تخلو من الانتباه خلوا تاما ، فالجسم الذى لا ينتبه ـــ ولو أدنى انتباه هو جسم لا نفس له . وحتى فى حالة النوم وغيرها من الحالات اللاشعورية يكون الفرد منتبها الى مضمون موضوعى ، ولا يهم مدى الضآلة التى يكون عليها هذا المضمون . ولو أن حواس النائم كانت موصدة تماما عن العالم الخارجى لكان معنى ذلك أن أكثر الأصوات ضجيجا لن يوقظه . ويجمـــل بنا هنا أن نلاحظ أن الأم النـــائمة قد لا توقظها حركة المرور الكثيفة التى يعلو ضجيجها خارج نافذة غرفتها، فى حين أنه من المرجح جدا أن توقظها أقل حركة يحدثها طفلها ، وهذا لا يعنى فقط أن الانتباه مستمر أثنـــاء النوم ، لكنه يعنى أيضـــا أن الانتقاء والاختيار لما هو هام وضرورى موجود فى مثل هذه الفترة التى يغيب فيها الوعى الكامل .

والواقع أن الادراك قد يكون من الضآلة بدرجة تجعلنا لا نلاحظه وهذه الادراكات التى غالبا ما لانشعر بها هى التى يسميها « ليبنتز » بالادراكات الضئيلة .. petites perceptions ويوضح لنـــا ليبنتز هذه الادراكات الضئيلة بصوت البحر الذى نسمعه حين نكون بجوار الشاطىء: « اننا لكى نسمع هذا الصوت كما يحدث لنا عادة ، فلا بد لنا من أن نسمع الأجزاء التى يتألف منها الصوت كله ، أعنى أن نسمـــع الأصوات التى تحدثها كل موجة على حدة ، على الرغم من أن كل صوت من هذه الأصوات يبلغ حدا من الضآلة بحيث لا يمكن أن يسمع الا من خلال التركيبة الجمعية التى تأتلف فيها هذه الأصوات بعضها مع بعض ، ومعنى ذلك أننا نستطيع فى حالة زمجرة البحر أن نسمع الأصوات لو أننا عزلنا الموجة التى أحدثتها عن غيرها ولاحظناها بمفردها . ذلك لأن حركة هذه الموجة وحدها لابد أن تحدث فينا أثرا

غاية فى الضآلة ولا بد أن يكون لدينا ادراك لكل صوت من هذه الأصوات بالغا ما بلغت ضآلته ، والا لما كان لدينا ادراك لمائة ألف من الأمواج ، ذلك لأن اللاشىء لو تكرر مائة ألف مرة لما أصبح شيئا » (١) .

(٢٧) — عملية الانتباه اذن عملية مستمرة ومتصلة . والقطاع العرضى للذات فى أية لحظة من اللحظات يتألف من الجانب الذاتى للانتباه والجانب الموضوعى لمجال الانتباه . ومن الواضح أن عملية الانتباه بوصفها فعلا لفاعل سيكوفزيقى هى دائما شىء واحد . وهى هى نفسها ، اذ لا توجد اختلافات كمية أو كيفية بين الحالات المختلفة للانتباه . وقل مثل ذلك فى أى فعل بما هو كذلك ، فالرؤية واحدة باستمرار وهى هى ، والمرئيات هى التى تختلف وتتنوع ، والسمع واحد دائما والأصوات هى التى تختلف وتتنوع . وتلك هى الحال نفسها مع الانتباه وموضوعه : فالانتباه واحد لكن مجال الانتباه يمكن أن يضيق أو يتسع تبعا لما يختاره الفرد المنتبه . والانتباه فى اتساع مجاله أو ضيقة لا يغير من طبيعته . فمن الخطأ أن ننسب هذا الاتساع أو الضيق الى الانتباه ذاته كما نفعل عادة فى حياتنا اليومية . والواقع أنه بسبب اتساع مجال الانتباه أو ضيقه — زيادة امتداده أو زيادة كثافته — لا تكون الذوات المختلفة كلها واحدة فى ثرائها وغناها ، كلا ولا يمكن للفرد الواحد أن يكون دائما واحدا وهو نفسه باستمرار فيما يتعلق بموضوع الانتباه . وقد يعترض معترض على ذلك فيقول : ان الاختلافات فى هذه الحالة سوف ترد كلها الى الظروف الخارجية ، وأن الفرق بين « نفس » و « نفس » أو ذات وذات سوف تستمد من الخارج لا من الداخل ، ومن ثم

---

(١) « علم الموناد Teh Monadology » — ترجمة روبرت لاتا Robert Latta
الطبعة الأولى ص ٣٧١ .

فالظروف الخارجية المحيطة بالفرد هى التى تجعله على ما هو عليه .
غير أن هذا الاعتراض يحرم الانتباه من أخص خصائصه وهو الاختيار والانتقاء . ان النفس أو الذات تتألف مما يختاره الفرد المنتبه من الظروف المحيطة لا من مجموعة العناصر المحيطة التى تشـــكل نفسها فى نمط معين . ان هذه العناصر ليست الا المادة الخام التى يختار منها كل فرد ويشـكل منها ذاته بطريقة مميزة فريدة تجعله فى النهـــاية فردا عينيا حقيقيا : « ان الذات الحقيقية هى شىء يصنع ويكتسب ويتجمع ببـــذل الجهـــد والتعب وليســـت شـــيئا يعطى لنـــا لكى نستمتع به » (١) .

(٢٨) ــ ان فعل الانتباه يقبع خلف حياة الفرد النفسية بأسرها، ومايبدو لنا أنه تنوع فى الأفعال السيكولوجية ليس فى حقيقة الأمر سوى تنوع للجانب الموضوعى ، فليس هناك سوى فعل أســـاسى واحد هو الانتباه، ثم موضوعات متعددة ننتبه اليها فى أوقات مختلفة: ففى الادراك الحسى أنتبه الى موضوعات حســـــية ، وفى الادراك العقلى أنتبه الى محتويات عقلية ، وحتى الأفعال التى تبدو فى ظاهرها مختلفة عن تلك الأفعال اختلافا واسعا مثل أفعال : الادراك (المعرفة) والنزوع Cognition and Conation يمكن كذلك ردها الى هذا الفعل الأساسى نفسه : أعنى الانتباه ، مع رد الاختلافات الى الموضـــوعات التى ننتبه اليها نفسها ، ويكفى أن نلاحظ أن للمعرفة والنزوع نفس خصائص الفعل الأساسى (الانتباه) مما يبرر لنا القول بأنهما معـــا يمكن ردهما الى فعل الانتباه نفسه . « يمكن أن يستغرقنا الفعـــل تماما كما يمكن أن يستغرقنا الادراك أو التفكير . وكذلك الحركات ــ ما لم تكن آلية ــ تعوق الأفكار ، والعكس بالعكس ، فالأفكار بدورها ــ مالم تكن سلسلة من التداعى ــ تعوق الحركات وتوقفها.

(١) برنارد بوزانكيت B. Bosanquet : «مبدأ الفردية والقيمة» ص ٣٣٨ .

انه من المستحيل عليك أن ترفع حملا ثقيلا وتستمر فى عملية التفكير، استحالة أن تمعن النظر فى النقطة الموجودة على حرف (ف) وتواصل الحركة . ان حالة السكر ، والتنويم المغناطيسى ، والجنون وكذلك حالة الراحة أو الانهاك تؤثر فى الادراك العقلى كما تؤثر فى هزة الأعصاب سواء بسواء . والسيطرة على الأفكار مع السيطرة على الحركات فى وقت واحد تحتاج الى « جهد » . وكما أن هناك جهدا ذا خصائص معينة فى عملية الاصغاء أو التحديق بامعان ، Strain يقترن به مصاحب عضلى ، فهناك بالمثل ، جهد متميز بخصائص معينة فى عملية التذكر أو اعنات الذهن recollection and intellection المرجح أن يكون لذلك الجهد قرين بدنى مساو أساسا للواحد منهما .. وحين تترابط الحركات فان فعل الانتباه يكون مطلوبا تماما كما هو مطلوب للربط بين الانطباعات الحسية . وحين تترابط هذه التداعيات ترابطا وثيقا فان عملية فكها تصبح صعبة ، وتتساوى صعوبتها فى الحالتين معا » (١) .

(٢٩) ــ ولكن قد يسأل سائل : ألا يقال اننا فى بعض الأحيان نكون فى حالة « لا انتباه » ..؟ لو أن السائل كان يعنى بكلمة « لا انتباه » هذه الغياب الكامل للانتباه فسوف أجيبه فى حسم قاطع كلا. ذلك لأن الانتباه موجود باستمرار، وعدم الانتباه الى شىء بعينه انما يعنى الى شىء آخر ، وفضلا عن ذلك فان موضوع الانتباه يجب أن يفهم على أنه يشمل مدى واسعا من الدرجات . ونحن فى استخدامنا لكلمة « الانتباه » وتطبيقها على هذه الدرجات جميعا نستطيع أن نقول انها تشبه « درجة الحرارة » . فكما أن درجة حرارة شىء من الأشياء قد تكون أقل بكثير من نقطة التجمد (أعنى تحت الصفر بكثير) فكذلك قد تكون درجة الانتباه فى بعض الحالات غاية فى الضآلة

---

(١) جيمس وورد : «مبادىء علم النفس» الطبعة الأولى ص ٦٧ .

لكن الانتباه مع ذلك موجود . ولو أننا فهمنا الانتباه بهذا المعنى الذى يجعله يشمل مدى واسعا جدا من الدرجات الخاصة بالموضوع الذى ننتبه اليه ، فلا يمكن أن تقوم لهذا الاعتراض قائمة بعد ذلك . وقد تفيد الفقرة الآتية التى اقتبسناها من « جون لوك » فى توضيح هذا المعنى : « أما القول بأن هناك أفكارا تبقى منها هذه المجموعة أو تلك بشكل دائم فى ذهن الانسان وهو فى حالة اليقظة (١) ، فهذا ما يقتنع به كل انسان من خبرته الخاصة . على الرغم من أن الذهن يعمل فيها بدرجات من الانتباه متفاوتة (٢) ، فهو أحيانا يحصر نفسه بحماس زائد فى تأمل بعض الموضوعات، ويقلب أفكار هذه الموضوعات من جميع جوانبها ملاحظا علاقاتها وظروفها ، ومهتما برؤية كل جانب على حدة بسرور زائد وانتباه كبير حتى أنه ليوصد الباب أمام جميع الأفكار الأخرى ، دون أن يلاحظ الانطباعات العادية التى تطبع الحواس عندئذ ، وهى الانطباعات التى كان لابد أن تحدث — فى وقت آخر — ادراكات نحس بها احساسا واضحا . وفى أوقات أخرى يكاد الذهن لا يلاحظ سلسلة الأفكار التى تتوالى على الفهم دون أن يوجهها أو يتعقب أيا منها . وفى أحوال أخرى نراه يتركها تمر — تقريبا — دون أن يلحظها تماما كما لو كانت ظلالا باهتة لاتحدث أى انطباع » (٣) .

ومن هنا فلا يوجد بين الانتباه واللاانتباه ذلك الاختلاف الذى يوجد بين الوجود واللاوجود ، فليس ثمة سوى اختلاف فى درجة الانتباه : فكلما ازداد تركيز الانتباه على موضوع معين ، ازداد

---

(١) سبق أن رأينا أن الانتباه مستمر حتى أثناء النوم .

(٢) سوف أفهم من عبارة «درجات الانتباه» أنها تعنى اختلافات وفروقا فى موضوع الانتباه ، لافى فعل الانتباه بما هو كذلك .

(٣) «مقال فى العقل البشرى» نشرة وورد لوك ، المجلد الأول ، الفصل التاسع عشر، القسم رقم ٣ ، ص ١٥٩ .

انحسار الانتباه عن موضوعات أخرى ، وكلما ركزت انتباهي بامعان على « أ » انحسر انتباهي بالضرورة عن «ب» . غير أن « برادلى » يرى رأيا آخر فهو يقول : « ان مجرد مثول موضوع معين أمامى أو عدة موضوعات لايعد هو نفسه انتباها .. فأنا لا أنتبه بمجـرد ادراكي لموضوع ما أو تفكيرى فيه ، لكننى أبدأ فى الانتباه حـين أجاوز ذلك بحيث أجعله موضوعى أنا my object (١) . لكن هل يمكن أن يكون هناك ظل من شك فى أن الادراك أو التفكير هما دائما ادراكي أنا . وتفكيرى أنا ، أعنى أنه دائما ملكى ودائما خاص بى ..؟ وفضلا عن ذلك فان الادراك أو التفكير الذى لا أنتبه اليه لا يكون موجودا من أجلى على الاطلاق . والواقع أنه لايوجـــد أمامى من الموضوعات الا ما أنتبه اليه بوصفه ادراكا حسيا أو فكرة أو شعورا أو حركة أو أيا ماكان نوعه . ويعرف جون ستيوارت مل J.S.M. الشيء بأنه الامكان الدائم للادراك ، وهذا حق . والادراك يصـبح مستحيلا بدون الانتباه ، ومن هنا كان من الصواب أيضا أن نعـرف الشيء بأنه الامكان الدائم ليكون موضوعا للانتباه . ومن ناحيـة أخرى فاننا نستطيع هنا أن نستفيد من تعريف « ليبنتز » للذهن بأنه الامكان الدائم لعملية الادراك ، واذا ما استبدلنا الواقع الفعـلى بمجرد الامكان ، والانتباه بدلا من الادراك ، لزم أن نقول ان الذهن هو الواقع الفعلى الدائم لعملية الانتباه .

صحيح أننى كلما ركزت انتباهي فى ادراك معين أو فكرة بعينها، امتلكته واستحوذت عليه بشكل أعمق وأقوى : لكن ذلك لايتعارض مع القول بأن الادراك الشاحب أو الفكرة الباهتة هما أيضا ادراكى وفكرتى على الرغم من أن درجة استحواذى عليهما تكون أقل .

ويرى « برادلى » من ناحية أخرى أن الانتباه ينبغي — لا أن

---

(١) ف. هـ. برادلى : «الانتباه الايجابى» مجلة A. Wolf عدد ٤١ ص ٣ .

يكون له موضـــوع فحسب ـ بل أيضا : « ان يتضمن اســتبقاء والمحافظة على هذا الموضوع ، ولهذا فهو يتضمن بعض التمهل والتأنى some delay (١) . والواقع أن هــذا الاستبقاء أو هذه المحــافظة التى يتحدث عنها برادلى هى علامة تتميز بها بعض حــالات الانتبــاه لكنها ليست سمة ضرورية للانتباه الخالص والبسيط ، والا فلن يكون فى استطاعتنا أن نرسم خطا فاصلا يحدد مدة الزمن التى نستبقى فيها الموضوع الذى ننتبه اليه ـ أعنى أن نرسم خطا ونقول : تحت هــذا الخط لا يكون الفعل انتبــاها ، وفوقه يمكن أن يعــد انتباها ، فمن الواضح أن مثل هذا الخط الذى يعــين الحــدود بين المنطقتين لا يمكن رســمه .

(٣٠) ـ ويجمل بنا هنا أن ننتهى من مناقشة ذلك التقســيم الشائع للانتباه ـ ذلك التقسيم الذى قد يضللنا ويجعلنا نقــع فى خطأ الظن بأن الانتباه على أنواع مختلفة ، اذ كثيرا ما يقال ان الانتباه ينقسم الى : انتباه ارادى ، وانتباه لا ارادى . وهم يقصدون بالانتباه الارادى ذلك الانتباه الى بعض الأشياء أو بعض الأفكار بجهد من الارادة . أما الانتباه اللا ارادى فهم يقصدون به ذلك الانتباه الذى تجذبه طبيعة الموضوعات ذاتها التى تسترعى الانتباه ، مثال ذلك : الصوت المدوى ، وومضة الضوء القوية . وبعبارة أخرى يقال عن الانتباه انه ارادى حين يتم رغما عن ارادة الشخص المنتبه . غير أن هذا التقسيم يقع فى مغالطة منطقية هى « مغالطة التسليم بالشىء قبــل البرهنة عليه » ، فهو يقوم على افتراض أسبقية الارادة على الانتباه، أو أنها على الأقل مقترنة ومصاحبة للانتباه . فاذا ما وجدت الارادة قبل الانتباه أو معه سمى انتباها اراديا ، واذا غابت الارادة ، أو اذا

---

(١) نفس المرجع ، ص ٣ .

ما سبقت ارادة الانتباه الى شيء آخر الاتجاه الجديد الذى يتجه اليه الانتباه ، سمى الانتباه فى هذه الحالة انتباها لا اراديا . لكن أسبقية الارادة على الانتباه أو ملازمتها له ، أمر مشكوك فيه ، لأن الارادة هى نفسها نوع خاص من الانتباه يتميز فيه الموضوع الذى ننتبه اليه بخصائص معينة . وهذه الخصائص التى تجعل الموقف السيكولوجى موقفا اراديا سوف تكون موضوعا لفصل خاص (١) .

لاشك أن الظروف التى تؤثر فى توجيه الانتباه نحو موضوعات معينة دون موضوعات أخرى ، تكمن الى حد ما ــ ان لم يكن الى حد كبير ــ فى طبيعة الموضوعات التى تسترعى الانتباه : فالضوء اللامع ، والصوت المدوى ، أكثر ترجيحا لجذب الانتباه من الصوت الخافت والصوت الضعيف . وقل مثل ذلك فى الموضوع الضخم فهو أكثر احتمالا لجذب الانتباه من الموضوع الصغير . وأكثر الشروط الموضوعية كلها أهمية فى جذب الانتباه هو التغير Conatus فتوقف الجلبة والضجيج فجأة أو بدايتهما فجأة من المحتمل جدا أن تجذب الانتباه ، وتلك هى الحالات التى يقال فيها ان الانتباه لا ارادى .

لكن ما السبب الذى يجعل الضوء اللامع أو الصوت المدوى يجذب الانتباه أكثر من الضوء الخافت أو الصوت الضعيف ..؟ لماذا كان الموضوع الجديد الذى يظهر فجأة فى مجال الانتباه يسترعى بشكل قوى .. ؟ السبب دائما هو نفع الفرد ومصلحته . أو بعبارة أوضح : المحافظة على وجود الفرد وبقائه هى التى تحدد ما ينتبه اليه وما لا ينتبه اليه . ومن هنا فان الضوء اللامع أو الصوت المدوى، أو الظهور المفاجىء لموضوع ما ، قد تكون كلها مصادر خطر تهدد هذا الوجود . ولهذا فاننا بطبيعة تكويننا العضوى نفسه ننتبه بسرعة الى مثل هذه الأشياء لنتجنبها أو لنحترس منها . وسواء أكانت الظروف

(١) انظر فيما بعد الفصل الثالث عن الارادة (المترجم) .

فى ظاهرها ذاتية أم موضوعية فان النفع الحقيقى للفرد هـو الـذى يحدد باستمرار اتجاه الانتباه . ولو افترضنا أن طبيعة تكويننا العضوى كانت على نحو آخر ، فربما جذب انتباهنا الضوء الشاحب لا اللامع والصوت الخافت لا المدوى .

وما أشرنا اليه على أنه « نفع الفرد ومصلحته » ليس شـيئا آخر سوى « لذة الحياة التى هى نفسها جزء وجانب من الحيـاة .. ولذة الكائن الحى هى أن يستمر فى الحياة ، وأن يجدد نفسـه باستمرار كحياة جديدة .. ولا يخلو منها لون من ألوان الحياة ، فلذة الحياة هى العامل المشترك بين الكائنات جميعا : الأنواع الفطـرية الأنواع التى لا تتحول الى نوع آخر ، من أضأل الحيـوانات الى الانسان . وانك لتجد هذا الطابع المشترك فى عدة ملايين مختلفة من الأنواع بحيث لن تفشل ولن تخطىء ولو مرة واحدة فى ملاحظتها : فعقول الأفراد المتنوعة تنوعا لا حد له ، والزواحف ، والأسـماك ، والنحلة ، والنملة ، والأخطبوط ــ هى أنواع من الحياة قد يبـدو بعضها غريبا من حيث الذهن أو شـكل الجسم ــ الا أنها تشترك جميعا ــ مهما اختلفت ــ فى تلك السمة الدائمة وهى : الاندفاع نحو الحياة ، والاستزادة منها ، وهى سمة يمكن أن نسميها لذة ، وهى لذة موجودة ، ويمكن لمن يتساءل عنها أن يتعقبها طوال الأشـكال التى مرت بها الحياة عائدا القهقرى من حيـاة الانسـان نفسها ــ ليجد أن اللذة أصبحت دافعا أعمى ، ثم ليجـد أن الدافع قد تنحى ليصبح باعثا لا عقليا ، وقد يكون هو الذهن أيضا .. » (١)

وهذا الميل الداخلى عند الانسان كما هى الحال فى كل موجود

---

(١) تشارلز شرنجتون C. Sherrington الانسان وطبيعته **Man on his nature** ص ١٩٣ .

طبيعي آخر سواء بسواء ، يجعله يرد جميع التغيرات بتلك الطريقة التي تعود عليه بحفظ توازنه ووحدته الخاصة . هذا الميل الداخلي عند الانسان هو ما يسميه « اسبنوزا » بالنزوع الأساسي Conatus للكائن الى حفظ ذاته . ونزوع الانسان هو ماهيته : فهذه الطريقة الخاصة من السلوك في أي موقف جزئي هي التعبير عن « نزوعه » تحت ظروف اللحظة الحاضرة . وباختصار : نزوع الانسان هو ارادة الحياة عنده ، وهو ببساطة ماهيته : « التي يخرج منها بالضرورة جميع تلك الأفعال التي تتجه الى « المحافظة على ذاته » ..وطالما أن ماهية الانسان ذهنية كما هي جسمية سواء بسواء فان الانسان يشعر بهذا الجهد الذي يبذله أعني أن الانسان لايتجه الى تدعيم وجوده الجسمي والذهني فحسب ، لكنه يعرف هذا الميل ويشعر به (١) .

(٣١) ولابد أن يفهم « نفع الفرد ومصلحته » بالمعنى الضيق والواسع على السواء . فهو يشمل المنافع الدائمة والعابرة في آن معا ، وانشغالات الفرد الوقتية توجه انتباهه لصالح ما يتصادف أن ينشغل به في لحظة حاضرة أو منذ لحظة قصيرة مضت . وكذلك فان موقفه العقلي في لحظة ما يفيده في تنظيم انتباهه وتوجيهه . والنفع العابر — في أبسط صوره — يمثله موقف الفرد حين يلقي عليه شخص ما سؤالا في الوقت الذي يكون فيه منتبها الى شيء ما : « اذا سألت سائل — أو اذا سألت نفسك — عن الطابع المعماري لساعة البرج القائمة أمامك ، فانك سوف تنتبه الى طابعها المعماري . لكن من المرجح جدا ألا تلاحظ الوقت الذي تشير اليه الساعة . أما لو سألك عن الوقت فسوف تلاحظه ، لكن من المرجح جدا ألا تلحظ الطابع المعماري للبرج أو حتى الطريقة التي كتبت بها الأرقام على واجهة

(١) انظر هـ. هـ. يواقيم : دراسة في كتاب الأخلاق لاسبنوزا ص ١٩٣ .

الساعة: اللهم الا لو سألك هل هى أرقام عربية أم رومانية .. الخ» (١)

تلك هى المنافع العابرة أو المؤقتة ، لكن هناك أيضا المنافع الدائمة التى تصلح للمحافظة على وجود الذات بما هى كذلك . وبين هذه وتلك سوف تجد باستمرار أثرا دائما لتجربة الفرد المباشر ، أعنى أثرا — كبر أو صغر — لمزاجه ونظرته المستمدة من تربيته السابقة : « فالناس يوجهون انتباههم الى موضوعات تختلف باختلاف منافعهم ، وباختلاف المجالات التى تنتمى اليها هذه الموضوعات . وانك لنجد من الناس أفرادا يجذب انتباههم فى محتويات صحيفة من الصحف موضوعات تختلف باختلاف تجاربهم السابقة » (٢) .

(٣٢) — معنى ذلك أن الانتباه عملية انتقاء ورفض : انتقاء لما يبدو أنه يلبى منافع الفرد ورفض لما يبدو عكس ذلك . والفرد فى هذا النشاط الانتقائى يأخذ ما يساعده على حفظ بقائه ، ويتجنب ما يضر هذا البقاء ثم لايكترث بما هو محايد . وتسيل بيئة الفرد فى هذا النشاط الى الاطراد ، ومن هنا فاننا نقول ان هناك اطرادا فى الطبيعة ، والسبب أننا نصنف محتوياتها تبعا لنفعها لنا . ومعنى ذلك أن الاطراد فى الطبيعة ليس الا اطرادا فى خبرة الفرد ، لأن الطبيعة لا تحتوى فى الواقع على شيئين متحدين تماما ، وانما تتألف من أفراد فريدة فى نوعها Unique خصوصا فيما يتعلق بموضوع الحياة: « فالحياة فردية تماما كما هى الآن وكما كانت باستمرار . فليس هناك شىء اسمه « الكلى » فيما يتعلق بموضوع الحياة ، لأن أية محاولة لتعريف الحياة لابد أن تنطلق من تصور « الفرد » والا فلن تكون حياة » (٣) . معنى ذلك أن الطبيعة لاتحتوى على شيئين متحدين

(١) أ· ولف J. Ward دائرة المعارف البريطانية (١٩٤٥) مادة «الانتباه» ·

(٢) نفس المرجع ·

(٣) تشارلز شرنجتون : «الانسان وطبيعته Man on his nature » ص ١٤٣ ·

اتحادا تاما فى هوية واحدة . ونحن حين نوحد بين شيئين فى هوية واحدة ، فاننا نفعل ذلك لعجزنا عن التعرف على ما بينهما من اختلافات خصوصا اذا كان الأمر يتعلق بمنفعتنا ، فالأبقار أمامنا دائما واحدة وهى هى — لا لأنها فى الحقيقة يتحد بعضها مع بعض فى هوية واحدة، ولكن لأنه يبدو أنها جميعا تلبى نفعنا بطريقة واحدة . وتبدأ فردية البقرة فى الظهور حين يكون نفع الفرد مرهونا بالعثور على السمات المميزة لتلك البقرة كما هى الحال فى الفنان الذى يريد أن يرسم أو يبرز هذه الفردية . وحين نعرف فئة ما بأن أعضاءها تجمعهم هوية واحدة معتمدين على اطرادهم فاننا نغض الطرف بالفعل عن نقاط الاختلاف الموجودة بين هؤلاء الأعضاء لأنها لانفع فيها بالنسبة لأغراض التعريف . واغفال نقاط الاختلاف الموجودة بين الموضوعات يبدو أنه واحد ، وهو لهذا يشكل فئة واحدة هى التى أطلق عليها «لينتز» اسم « هوية اللامتميزات identity of indiscernibles ويقول ليبنتز فى كتابه « علم المو ناد Monadology » لابد أن يختلف كل موناد عن غيره من المونادات الأخرى . اذ لايوجد فى الطبيعة شيئان متشابهان أتم مايكون التشابه بحيث يكون من المستحيل أن نجد بينهما فرقا داخليا أو على الأقل فرقا يعتمد على كيف داخلى أو صفة ذاتية .. intrinsic » (٢) .

ويواصل كل فرد فى هذا العالم المتعدد الأشكال البحث عما ينفعه ويجعله يتكرر فى مجال الانتباه ، ويواصل فى الوقت ذاته النفور مما يضره ويؤذيه ولا يجعله يتكرر الا نادرا ، وهو من ناحية ثالثة يواصل الحياد مع الموضوعات التى لاتضر ولا تنفع . وعن طريق الانتقاء بهذا الشكل تطرد خبرة الفرد وتتشكل بحيث منفعته دائما هى المركز : « قد يراقب جمع غفير من الناس أشعة القمر وهى تسقط

---

(١) « علم المو ناد » ترجمة روبرت لاتا — ص ٢٢٢ من الطبعة الأولى .

على أمواج الشاطىء فى ليلة مقمرة من ليالى الصيف ، لكن كلا منهم لن يرى الا الطريق الفضى الذى ينســـاب تحت قدميــه فى خط مستقيم » (١) . وكل فرد فى خبرته له بالمثــل طريقه الخاص ومركزه ومداه المعلوم .

(٣٣) ـ الانتباه بوصفه عملية انتقاء ورفض يجعل من التنــوع المطلق للعالم الموضــوعى « كــونا universe » (٢) . وهو كــذلك يوحد بين الاحساسات المتعددة فى ادراك واحد ، فهو فى عملية الادراك يحول تنوع معطيات الحس وتعددها الى موضوع متحد . ونحن بفضل انتباهنا الايجابى النشط ندرك الموضوع ككل ولا ندركه بوصــفه شيئا يظهر من تركيب عناصره . والفاعل المنتبه لا ينتقى من التنــوع غير المتعين العناصر الجزئية التى يمكن أن تتشكل فى وحدة unity بل انه على العكس قد لايشعر بوجود بعض هذه العناصر على الرغم من أن الوحدة التى يدركها قد يكون من الممكن بعد ذلك تحليلها الى عناصرها التى تتألف منها . وأنا حين أدرك الكل بوصــفه كلا فاننى أضفى على العناصر كيفيات معينة لم تكن هذه العناصر لتملكها بطريقة أخرى . ومعنى ذلك أن نتيجة نشاط الانتباه هى تكامل العنـــاصر فى وحدة واحدة . غير أننا يجب ألا نوحد بين النشاط التكاملى وبين الخيال البنائى ، لأننا فى حالة الخيال البنائى نكون على وعى بالأجزاء التى نبنى منها هذا الكل ، بينما فى حالة الانتباه تتكامل العنـاصر التى تشكل موضوع الانتباه دون أن نشعر بهذه العناصر ولا بعملية

---

(١) جيمس وورد J. Ward : « المذهب الطبيعى واللاأدريه » الطبعة الثانية ، المجلد الثانى ص ١٦١ .

(٢) هناك تلاعب بكلمة كون universe الانجليزية فى هذه الجملة ، فهــذه الكلمة مؤلفة من كلمتين uni بمعنى وحدة أو واحد و verse بمعنى تنوع أو اختلاف أو كثرة . وعلى ذلك فكلمة الكون فى اللغة الانجليزية تعنى « الواحد المتكرر » . وهذا هو المعنى المقصود هنا فالانتباه يجعل العالم الذى تشاهده أمامنا «كثرة فى واحد » أو كونا (المترجم) .

التكامل . وبدون نشاط التكامل المتضمن فى عملية الانتباه فان هذه المنضدة الموجودة أمامى لابد أن تكون عددا هائلا من المعطيات الحسية التى لايمكن التميز بينها وبين الكثرة غير المتعينة التى تحيط بى . ان الشرط السابق لادراك المنضدة ككل بوصفها شيئا متميزا عن الموضوعات الأخرى لا يكمن فى المنضدة ذاتها بل فى طريقة ادراكى لها ــ أعنى أنه يكمن فى طبيعة الانتباه . أما الأسباب التى تجعل المنضدة تظهر كشكل وسط خلفية بحيث تتميز عن الأشياء الأخرى الموجودة فى مجال الرؤية ، فهى عبارة عن مجموعة من القواعد شرحها بالتفصيل أصحاب « نظرية الجشطالت » .

ويذكرنا ذلك بما يقوله كانط Kant عن « الوحدة الترنسندنتالية للادراك الذاتى » . فهذا العنصر الموحد لا غنى عنه اذ بفضله تتجمع جميع معطيات الحس فى كل متكامل ، وهذه الوحدة للادراك الذاتى عند كانط ذات فاعلية نشطة فى عملية الربط بين المعطيات الحسية فى صلتها بذاتها . ومن ثم فان وحدة الكثرة لابد أن يضفيها هذا العنصر الموحدة على الكثرة بنشاطه الخاص .

وكلما استطاع الفرد بانتباهه النشاط أن يدرك المظاهر المنوعة لموضوع من الموضوعات فى شىء واحد بعينه ؛ أمكن أن يقال عن هذا الفرد أنه على وعى بوحدته الخاصة . والعكس صحيح أيضا ، أعنى أنه كلما كان الفرد وحدة تظهر فى انتباهه النشط ، كان الفرد قادرا على ادراك موضوع ما بوصفه شيئا واحدا . ومعنى ذلك أنه اذا قيل ان هناك شيئا من الأشياء فالسبب أن هناك شيئا ينتبه اليه وهو ينتبه اليه كشىء واحد رغم تعدده .

معنى ذلك أن وحدة الذات لايمكن تصورها بدون وحدة الموضوع ، فوحدة الذات ووحدة الموضوع يتضمن كل منهما الآخر ولا يمكن أن يوجد أحدهما بدون الآخر . وهاتان الوحدتان معا هما

تعبير عن النشاط المتضمن فى عملية الانتباه . وطالما أن عملية الانتباه يمكن أن توجه الا الى موضوع رئيسى واحد فى لحظة ما ، فانه لهذا السبب يقال ان الفـرد لايستطيع أن يقوم الا بعمل رئيسى واحد فى لحظـة بعينها .

ويجمل بنا هنا أن نسوق للقارىء تعريفا دقيقا ــ كبر أو صغر ــ لما نعنيه بكلمة « الفرد » . يقصد بلفظ « الفرد » الكل العضـــوى « الذى تتصف أجزاؤه بصفات خاصة من حيث علاقتها بالكل . ومثل هذا الكل ليس مجرد تجميع لأجزاء مستقلة بل هو مركب من أجزاء تتحدد من حيث علاقاتها بهذا الكل . والكل الذى تتحدد أجزاؤه بهذه الطريقة لا يكون سوى شىء رئيسى واحد فى لحظة معينة . لـــكن ما المقصود بالشىء الرئيسى الواحد ..؟ هذا ما عبر عنه السير تشارلز شرنجتـــون Sir Charles Sherrington بقوله: (١) «انه فعل حركى من هذا النوع الذى لايكون لأى حادث آخر يقع معه الا اقتران ضئيل للغاية فى الذهن ، فى حين أنه هو نفسه يكون له اقتران تام وكامل ، انه ليستطيع أن يفرغ ما بالذهن تماما فى « ذاته » .. » . واذا ماترجمنا هذه العبارة الى اللغة التى نستخدمها أمكن لنا أن نقول : ان الشىء الرئيسى الواحد الذى يكون عليه الفرد بما هو كذلك فى لحظة ماهو فعل الانتباه الموجه أساسا الى موضوع واحد بعينه .

وهذا الموضوع قد « يمتص » أو يستغرق انتباهنا كله بحيث نجد أن الموضوعات الأخرى التى تقع فى مجال الانتباه تنزاح الى خلفية هذا المجال . ويستمر « سير تشارلز شرنجتون » فيقــول (٢) : «هناك مراتب من الفعل . فنحن نعتقـــد فى أنفسنا ، وفى غيرنا من الناس ، أننا مشغولون فى هذه اللحظة أو تلك بهذا العمل أو ذاك .

---

(١) «الانسان وطبيعته» ص ١٧٢ .

(٢) نفس المرجع السابق : ص ١٧٢ ــ ١٧٣ .

وهذا حق . فكل منا فى أية لحظة من لحظات اليقظة عبارة عن حزمة كاملة من الأفعال المتآنية ؟ ووسط هذه الحزمة هناك فعل رئيسى واحد أو فعل مركزى بعينه تتركز عليه نظرتنا الخاصة بوصفه الفعل الـذى نقوم به أساسا فى هذه اللحظة الراهنة . وأيا ما كان هذا الفعـل الرئيسى فان هناك أفعالا أخرى تشترك معه وتتحد به وتسـاهم فيه بعضها بنصيب كبير وبعضها الآخر بنصيب أقل . وهناك أفعال أخرى بعضها لايكون له علاقة على الاطلاق بهذا الفعل الرئيسى وبعضـها الآخر تكون علاقته ضئيلة للغاية ، لكن لاتوجد حالة من الحـالات تكون فيها هذه الأفعال الجانبية مزعجة للفعل الرئيسى المركزى . وعلى ذلك فكل منا فى أية لحظة عبارة عن نموذج للفعل الايجابى النشط، نموذج بسيط منشرائح كلها ثانوية بالنسبة للفعل الأساسى. ولايسمح لأى جزء من أجزاء هذا النموذج بازعاج الفعل المركزى الأساسى . انه لو حدث ذلك لتغير النموذج كله ولأصبحت الشريحة المزعجة هى الفعل المركزى فى نموذج جديد يزيح النموذج السابق ويحل محله . وتصبح هذه الشريحة الرئيسية تاجا للفعـل الموحـد فى اللحظة الراهنة » .

ومن ثم فان القول بأن الجوانب المختلفة من الفرد تتقارب وتتحد فى نشاطها هو ــ فيما يبدو ــ العلامة المميزة لما نسميه بالفـردية . وبعبارة أخرى فان اتصال الزمان فى نشاط أجزاء نسق ما ، يجعل من هذا النسق كلا متكاملا . ومعنى ذلك أن الانسان فى حالة الفعل يكون فردا (١) ، أى كلا تلتحم أجزاؤه تماما . فاذا كانت الأجزاء المتعـددة التى يتكون منها تركيبه العضوى قادرة على القيام بأفعال منفصلة ، فان هذه الأجزاء كلها تتحد وتتآذر ــ حين يعمل ككل عضـوى ــ لتقوم بعمل واحد ، لأن الفرد لكى يتحد فانه لايحتاج الى مركز مكانى

(١) كلمة الفرد Individual فى اللغة الانجليزية تعنى حرفيا مالا ينقسم وهذا هو المعنى المقصود هنا . (المترجم) .

موحد ، وانما اتحاده يكفله تماما تعاون الأجزاء واتجاهها نحـو فعل واحد : « فالاتصال الزمانى فى النشاط يعفى من الحاجة الى التركيز فى المكان » (١) .

والقول بأن وحدة الذات ووحدة الموضوع يتضمن كل منهما الآخر يتضح تماما حين نقول ان خبرة الشخص المنتبه فى أية لحظة من اللحظات هى نفسها عبارة عن وحدة ، فأيا ما كانت عناصر هذه الخبرة فانها تتحد وتلتحم فى نمط واحد أو أنموذج واحد له مغزاه : « ان الجانب الوحدوى للخبرة فى لحظة ما هو نفسه جـانب من وحـدة « الأنا » . وهناك أشـكال سيكولوجية تسمى بالأشـكال المزدوجة المنظور لأنها تبدو فى لحظة شكلا معينا وفى لحظة أخرى شـكلا آخر .. ولكنها باستمرار هذا الشكل أو ذاك . أليس من التبسـيط المفرط أن نشبه ذلك بتفسير الذهن « للآن » على أنها باستمرار موقف له معنى واحد ..؟ ان الخبرة المتكاملة هى التى تعتبر موقفا واحدا فى لحظة معينة تماما كما أن الفرد المتكامل حتى بالنسبة لأولئك الذين ينظرون الى الفرد على أنه آلة ــ آلة تستطيع القيام بأعمال كثيرة ، ومع ذلك فهذه الآلة لاتستطيع أن تقوم فى اللحظة الواحدة الا بعمل رئيسى واحـد .. » (٢) .

(٣٤) ــ ان مايمكن أن نسميه بلحظة الانتباه هو على وجـه الدقة ما يتألف منه حاضرنا ــ غير أن لحظة الانتباه ليست لحظـة من لحظات الزمان الرياضى (٣) ، فهى تستغرق وقتا من الزمن كمـا أن لها

(١) نفس المرجع ص ٢٧١ .

(٢) نفس المرجع ص ٢٧٦ .

(٣) الزمان الرياضى هو الزمان الذى يستخدمه العلم فى أبحاثه ، وهو يقوم على قياس حركة الأفلاك والكواكب أو بعبارة أخرى هو مقياس للمكان أو للمسافات التى يقطعها محرك ما . وهو لهذا يختلف عن الزمان النفسانى الذى نحياه ونشعر به ، والذى يطلق عليه اسم الديمومة أو المدة . (المترجم) .

مدة معينة . وينبغي أن نفعل ذلك بمعنى «سابق» ولاحق كما تطبق على لحظات العالم الفزيائي . أعنى أن لحظة الانتباه تستغرق وقتا من جانب المنتبه وهي لها مدة أي فترة من التتابع الموضوعي من جانب العالم الطبيعي (الفزيائي) . فكيف يمكن اذن أن نسميها حاضرا ونحن نعرف أنه يمكن تحليلها الى ما قبل وما بعد ..؟ يبدو أننا نقع في مفارقة حين نقول ان لحظة الانتباه هي برهة تتضمن « قبل » و « بعد » لكن ليس لها ماض ولا مستقبل ، وانما ينظر اليها ككل هو الذي يشكل ما نسميه بالحاضر الرواغ Specious present ، غير أن هذه المفارقة الظاهرية يمكن حلها اذا ما فحصنا الطريقة التي ندرك بها الحركة .

بفضل التجارب المشهورة التي أجراها « فرتهيمر » (١) ، أحد مؤسسي مدرسة الجشطالت — على ادراك الحركة أصبحنا نعرف أن الحركة يدركها الاحساس نفسه المتآني مع الجسم المتحرك ، وأن الحركة ليست منتجة تركيبية لعدد غير معين من النقاط المتتابعة التي ندرك كل منها ادراكا سكونيا ، بل ان سلسلة الحركة كلها تدرك مرة واحدة داخل لحظة الانتباه ؛ وهي كلها تدرك على أنها حاضر ، ومن المسلم به أن أية عملية لابد أن يكون لها بداية ونهاية ، ولابد بالتالي أن يكون فيها شيء يسبق شيئا آخر . ومع ذلك فليس في سلسلة الحركة هذه نقطة يمكن أن ينظر اليها على أنها ماضية اذا ما قورنت بغيرها من النقاط . والسبب ببساطة أننا لانجد نقطة أدركناها قبل غيرها لأن ادراك السلسلة يتم ككل ، فادراك الحركة هو ادراك متآن. والنتيجة التي وصل اليها « فرتهيمر » تدل على أن المخ في حالة

(١) ماكس فرتهيمر Max Wertheimer (١٨٨٠ — ١٩٤٣) عالم من علماء النفس الألمان ومن كبار مؤسسي مدرسة الجشطالت أجرى تجارب على ظواهر الخداع الحركي ومن أهمها الظاهرة التي أطلق عليها اسم «ظاهرة في Phi Phenomenon » ولقد كان وقوف «فرتهيمر» على هذه الظاهرة عام ١٩١٢ نقطة البدء في انشاء هذه المدرسة الجديدة في علم النفس أهم مؤلفاته « التفكير المنتج » . (المترجم) .

الادراك لا يتخذ وضعا معينا ثم وضعا آخر بعد ذلك بحيث يكون كل منهما مستقل عن الآخر ، ثم يقوم بالتأليف بينهما لادراك الحـركة . وبعبـــارة أخـرى فان الحـركة ليست تأليفـا من احســاسات متعددة ، كلا ، ولا هى نتيجة استدلال عقلى ، وانما تدرك الحـركة ادراكا مباشرا فهى معطى حسى وليست تركيبة ذهنية . وعمليات المخ فى حالة ادراك الحركة هى عمليات ديناميكية أعنى عمليات تتفـاعل بعضها مع بعض وتتحرك . وربما ساعد ذلك فى حل مشكلة زينـون الايلى القديمة ، فالخطوة التى يخطوها « اخيل Achilles » (١) ليست مركبة من نقاط منفصلة ، لكنها عملية واحدة ، أو خطوة واحدة، أو واقعة واحدة ، ونحن ندركها على أنها كل واحدة يقبل القسمة لكنه لا ينقسم بالفعل .

وينبغى أن نفرق بين لحظة الانتباه وبين لحظة الزمان الرياضى على نحو ما يطبق على الحوادث الطبيعية ، فالأولى لها ديسومة بينما الثانية ليس لها هذه الديسومة . ومعنى ذلك أنه لو كان من الممكن توضيح لحظـة الانتباه بخط له بعد واحد ، فاننا يمكن أن نتخيل اللحظة الفزيائية كنقطة ليس لها بعد على الاطلاق و « الآن » الموجودة فى الخبـرة ليست نقطة بين سلسلة ماضية من النقاط وسلسلة مقبلة كما هى الحال فى النقطة الرياضية ، اذ الواقع أن مثل هذه النقطة الرياضـية سلب للزمان . ان لحظة الخبرة التى يتألف منها حاضرنا هى برهة تحوى فى جوفها لحظات العالم الفزيائى الماضية والمقبلة فى آن معا . ومجـال الانتباه هو دائما موضوع واحد بمعنى أن تنوع الديسومة بداخله — وهو التنوع الذى يمكن أن نعرفه من الناحية العقلية بتحليل لاحق — يشكل مركبا واحدا لايقبل القسمة » . الحاضر « رواغ » وهو بهذا

---

(١) شخصية من شخصيات الالياذة ، ويضرب به المثل فى السرعة ، وقد برهن زينون الايلى فى احدى حججه ضد الحركة أن أخيل لا يستطيع أن يسبق السلحفاة . (المترجم) .

الشكل جزء حقيقى من الديمومة ، وليس مجرد قطاع عرضى ينقسم الى ماض ومستقبل كما تتطلب مقتضيات التحليل . وتأثر الفردبالزمان لا يتخذ شكل الفجائية لكنه يتخذ شكل الديمومة . والواقع أنه طالما أن كل جــزء من أجزاء الديمــومة لابد أن يكون ــ كمــا يقــول اسبنوزا ــ هو نفسه ديمومة فان الحاضر الذى نخبره من الزمان لابد أن يكون « رواغا » ، لأنه مالم يكن كذلك فان الزمان الخالص لايمكن أن يحوى حاضرا ولابد أن يختفى كل ادراك . ولن يبقى ماض نتذكره ولا مستقبل نتوقعه . اذ لابد أن يختفى مع الحاضر كل امكان للذاكرة أو التوقــع » [1] .

ان انتباهنا الايجابى النشط الى الواقع هو الذى يكون كــلا من عناصر سابقة ولاحقة أو « ما قبل وما بعد » ــ يتضمنها حــاضر الديمومة . ولأن عملية الانتباه هى نفسها عبارة عن فعل وليست مجرد حالة سلبية متقبلة passive من حالات الوعى فان الحاضر الرواغ فى خبرتنا لايبقى ساكنا لكنه يتحرك باستمرار حركة أمامية نحــو المستقبل : « اننا نتعرف على العناصر الماضية فى الحــــاضر الرواغ بوصفها ماض لانزلاقها المستمر نحو الماضى الذى لاندركه لكنا نتذكره فحسب . أما عناصر هذا الحاضر المقبلة بوصفه مستقبلا فنحن نتعرف عليها حين تلقى ظلالها على المستقبل ، أعنى على ذلك الذى يمــكن أن نتوقعه أو نتخيله لكنا لانستطيع أن ندركه » [2] .

وانه لمن الأهمية بمكان أن نلاحظ الاستخدام المألوف لكلمــة « حاضر » حين نطبقها على فترات طويلة من الزمان ، فنحن نستطيع أن نتحدث حديثا مفهوما تماما عن الحرب الحاضرة ، وعن حــــركة الاصلاح الاجتماعى الحاضر ، بل اننا نستطيع أن نقــــول ذلك على

(١) هـ . ف . هاليت H.F. Hallett : «فكرة الأزلية Aeternitas » ص ٢٠ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢٢ .

فترات تستغرق سنوات طويلة. ومثل هذا الاستخدام لكلمة «الحاضر» استخدام مشروع طالما أنه يشير الى عملية واحدة من عمليات النشاط. وهذا هو المبدأ نفسه الذى نطبقه على لحظة الانتباه حين ينظر اليها على أنها لحظة حاضرة رغم مدتها الزمنية .

وواضح أنه من الطبيعى جدا أن نوسع لحظة الانتبـــاه أو أن نضيقها عن طريق الخيال ، ففى استطاعتنا أن نتصور فترة طويلة من الزمان على أنها حاضر رواغ واحد بالقياس الى انتباه آخر قد يكون أكثر شمولا من انتباهنا . وفى استطاعتنا من ناحية أخرى أن نتخيل أن مجال الانتباه أخذ يتضاءل حتى أصبح يتضمن نقطة لامتناهية فى الصغر . ونستطيع فى الحالة الأولى أن نواصل الصعود فى الســلم حتى نصل الى اللاتناهى ونبلغ فكرة الأبدية التى يمكن ادراكها بلمحة واحدة وبقوة قد لاتقل عن قوة الله . بينما نستطيع فى الحــالة الثانية أن نواصل الهبوط حتى نصل الى مايسمى بالنقطة الرياضية وهىالنقطة التى لابعد لها . لكن ينبغى علينا ألا ننسى أن الفكرة التى نصل اليها فى أى من الحالتين ليست الا خيالا يقوم على أساس واقعة معينــة هى المدة التى تستغرقها لحظة الانتباه .

(٣٥) ــ والتفرقة بين عناصر معينة يتكون منها المجـــال الذى يشكل موضوع الانتباه فى لحظة معينة ، تصل بنا الى نقطة هــامة هى : التفرقة بين الانتباه المتصل وأفعال الانتباه ، فهناك عملية انتبــاه مستمر الى « الحاضر المتصل » بوصفه كلا يشكل أرضية معينـــة . ونستطيع أن نميز داخل هذه الأرضية بين أجزاء معينة ، وكل لحظــة من لحظات هذه التفرقة تشكل فعلا من أفعال الانتباه ، لكن الموضوع الحاضر أمام الانتباه لايمكن أن ينحل بواسطة هذه الأفعال الى كثرة منفصلة . كلا ولايمكن أن ينحل الانتباه المتصل الى أفعال منفصــلة فالكل الموضوعى لايزال كلا متصلا يتحرك الى الأمام ، ولا يزال فعل

الانتباه متصلا ، وهو يظل كذلك رغم توزيعه المختلف وسط أجـزاء المجال التي يمكن أن تتميز .

(٣٦) ــ سبق أن قلنا ان الجانبين اللازمين للنفس هما الانتبـاه وموضوعه . كما قلنا انه لايمكن أن يكون هناك انتباه بغير موضوع ينصب عليه هذا الانتباه ، كما أنه لايمكن أن يكون هنـاك موضوع ينصب عليه الانتباه بغير ذات تنتبه . وقد يظهر هنا سؤالان : الأول هو : من الذى ينتبه ..؟ والثانى : هل يمكن أن نضع خطا فاصلا بين الانتباه وموضوعه ..؟

أما الاجابة عن السؤال الأول فهى : ان الذى ينتبه هو الفـاعل السيكوفزيقى ... (١) psycho-physical agent كـكل متـكامل ، فهناك أولا حواسه التى تعتبر أمثلة نوعية للانتباه ، فهو حين يرى : ينتبه أو يقوم بوظيفة نوعية هى الرؤية . وهو حين يسمع ينتبه أو يقوم بوظيفة نوعية هى السمع .. وهكذا ، لكن الحواس ليست هى كل شىء ،فهناك أيضا الانتباه الى الأفكار . والواقع أن الانتباه كله انما يكون لمضمون فكرى طالما أننا لا ننتبه الى الادراكات الا كمضـمون فكرى فحسب ، ومن هنا فاننا قد نقبل نظرية هيوم فى « الانطباعات والأفكار » بشرط أن نضيف اليها حقيقة هامة هى أن هذه الانطباعات وهذه الأفكار تكون موضوعا للانتباه .

الفرد فى تكامله هو الذى ينتبه ، ومن هنا كان الانتبـاه هو الخاصية الجوهرية للكائن الحى . والنفس هى الكائن الحى بقـدر ما ينتبه . وليس هناك فرق فى ذلك بين الصور الدنيا من الكائنات الحية والصور العليا منها . بين النبات والموجودات البشرية ، اللهم الا

---

(١) المقصود بالفاعل السيكوفزيقى هنا الشخص المنتبه بجانبه الجسمى والنفسى فى آن واحد أو كما يعملان معا فى كل متكامل (المترجم) .

في درجة تعقد موضـــوع الانتباه . ولقد وجد أرسطو فى دراســـته لطبيعة النفس أن الأنواع المختلفة من الأنفس ليســـت متشـــابهة أتم التشابه بحيث يمكن أن يكون لها كلها تعريف واحـــــد من مظهرها المتواضع فى النبات الى القمة التى تصل اليها فى الانسان . كما أن هذه الأنواع من الأنفس ليست مختلفة اختلافا تاما بحيث لانستطيع أن نجد لها طبيعة مشتركة بين كل تنوعاتها . وأشكال النفس تمثـــل سلسلة لاتناسب فيها بحيث نجد أن كل شكل منها يفترض الأشكال السابقة دون أن تتضمنه هذه الأشكال . والنفس الدنيا هى النفس الغاذية وهى لهذا توجد فى جميع الكائنات الحية ، ثم تأتى بعـــد ذلك النفس الحاسة التى توجد فى الحيوانات وحدها ولاتوجد فى النبات ثم نجد أخيرا قوة خاصة بالانسان هى النفس العاقلة .

ولو تأملنا قليلا هذا التصنيف الأرسطى للنفس ـــ من وجهـــة النظر التى نأخذ بها ـــ لوجدنا أن العامل المشترك والأساس فى جميع هذه الأشكال هو الانتباه مع اختلاف موضوعه ، واختلاف درجـــة تعقيده . فالوظيفة الغاذية الموجودة فى النبات والحيوان على السواء ، والتى لابد أن تعمل على حفظ وجود الكائن الحى فى النبات والحيوان على السواء ، والتى لابد أن تعمل على حفظ وجود الكائن الحى ، تفترض سلفا انتقاء العناصر المناسبة للتغذية . والانتقاء مستحيل بدون الانتباه ، لأننا لانعنى بالانتقاء مجرد تقبل الكائن الحى لمجمـــــوعة من العناصر وسط عناصر أخرى كما هى الحال مثلا فى « الغـــربال » الذى يستبقى الجوامد من حجم معين ويترك الباقى ، أو قطعة الكربون التى تقوم بدور المرشح ، لكننا نقصد ذلك الانتقاء النشط الفعال الذى يأخذ العناصر التى يحتاج اليها ويستبعد العناصر الأخرى . والانتقاء المتضمن فى نشاط النفس الغاذية واضح . أما النفس الحاسة فليس لها وظيفة الادراك فحسب ، لكن لها أيضا وظيفة الشعور باللذة والألم ،

وهى تنشأ كنتيجة للوظيفة السابقة لكى تستطيع التمييز بين الأشياء المختلفة فتأخذ منها ما هو سار وتترك ماهو مؤلم ، أعنى أن تقـــوم بالانتقاء والاختيار ايجابا وسلبا . والوظيفة الخاصة بالنفس العـــاقلة عند الانسان هى تشكيل التصورات المجردة : الحكم والاســتدلال. حلل كل عملية من هاتين العمليتين وسوف تجد أنها تعتمد على الانتباه الى جوانب معينة فى أفكار معينة دون غيرها ، ففى حالة تكوين فكرة مجردة ينتبه المرء الى خاصية أو أكثر من خصائص الواقعـــة الفردية العينية كاستدارة القرش مثلا أو الجانب العقلى فى الانسان . وحين يصدر المرء حكما فهو بهذا الحكم يحيل مضمونا فكريا الى واقـــع متجاوز لهذا الفعل سواء اذا كان الحكم سلبا أو ايجابا . وتلك صورة من صور التجريد : تجريد لخصائص فكرية وتجريد لجانب من الواقع وبينهما تتم المقارنة وتحدد العلاقة بأنها موجبة أو سالبة . والاستدلال يعنى اكتشاف علاقات جديدة بين الأشياء وهذا الاكتشاف من ناحيـــة أخرى يتضمن الانتباه الى جوانب معينة فى هذه الأشياء ويستبعد جـــوانب .

ومن ثم فان النفس فى جميع صورها تعتمد على وظيفة الجسم الحى ، وأكثر وظائف الجسم الحى . ما هوية هو أن ينتبه ، ومن هنا ترانا ننكر وجود الحياة فى الجسم الذى لايكون الا موضوعا للانتباه دون أن ينتبه هو نفسه لاختيار شىء ورفض شىء آخر . لكن قد يقال انه من المستحيل أن يكون الذهن صفة تلحق بالجسم لأن : « .. الجسم وكل جزء منه يمكن للذهن أن يدركه تماما كما يدرك أى موضوع محايد » (١) . وهذا الكاتب نفسه الذى أثار هذا الاعتراض يطلب

---

(١) هـ . و . كاد H. W. Cam : افكار تاملية Cogitans Cogitata الطبعة الأولى ص ١٥ .

الالتجاء الى الوقائع المباشرة لاقامة الدليل ، ومثل هذا الالتجاء الى الوقائع المباشرة هو كل ما نطلب : فمن ذا الذى يستطيع أن يدرك جسمه ككل ..؟ ان مصدر الخطأ ــ فيما يبدو ــ هو الظن بأنه طالما أن من الممكن لشخص آخر كعالم الفسيولوجيا ــ مثلا ــ أن يدرك جهازى العصبى كما يدرك أى جزء آخر من أجزاء جسمى سواء بسواء . فانه من الممكن بالنسبة لى أيضا أن أدرك هذه الأجزاء . أو ربما كان مصدر الخطأ الظن بأنه طالما أننى أستطيع أن أدرك بعض أجزاء جسمى ادراكا مباشرا أحيانا ، وفى المرآة أحيانا أخرى ، فلماذا لا أعتقد فى نفسى القدرة على ادراك التكوين العضوى ككل ..؟ غير أن ادراكك لبعض الأجزاء من جسمك شىء ، وادراكك للتكوين العضوى ككل شىء آخر مختلف عنه أتم الاختلاف ، ناهيك بادراك التكوين العضوى وهو يقوم بوظيفة ما .

(٣٧) ــ أما الاجابة عن السؤال الثانى الخاص بالخط الفاصل بين الانتباه وموضوعه فلابد أن نقول أولا ان مثل هذا السؤال تناسى أن الانتباه فعل وبالتالى فهو لا يمكن تصوره كشىء قائم بذاته مستقل عن الموضوع الذى ينصب عليه هذا الفعل ، فكل منهما يعبر عن نفسه من خلال الآخر : والا فأين يمكن يا ترى أن نجد الخط الفاصل بين التقطيع Cutting والقطع Cut ، وبين فعل الرؤية Secing والرؤية وقد انتهت Seen ، وبين الاستماع hearing السمع heared وبين فعل الكتابة Writing والكتابة Written .. ؟ «لايمكن أن يكون هناك خط فاصل بينهما لأن الفعل هو العمل فى حالة الأداء doing ، ونتيجة الفعل هى العمل وقد انتهى . ومن هنا يظهر الانتباه فى الموضوع الذى ننتبه اليه كما يظهر أى فعل آخر فى موضوعه . ونتيجة فعل الانتباه ومحصلته هى تكامل العناصر التى يتألف منها موضوع الانتباه ، فادراك المنضدة الموجودة أمامى

هو محصلة لفعل الانتباه والعناصر بما هى كذلك ليست من خلقى وانمـــا هى . محســـوسات Sensa (١) . بالقوة تتحول الى شيء بالفعل حين أجعلها موضوعا للانتباه ، وهكذا نضفى عليها صفة الكلية wholeness وهى صـــفة لم تكن لها من قبـــل لأنها ــ فى ذاتهـــا ــ لا تملكها . ومن خلال نشاط الانتباه الذى أقوم به أميز بين حـــدود « المحســـوسات Sensa » واتصالها بالقوة ، وفى هذا الاتصـــال الموضوعى لايوجد ثمة خط يفصل بين « الأشياء » لكن انتبـــاهى الانتقائى هو الذى يفرض مثل هذه الخطوط الفاصلة ، وبالتالى هـــو الذى يشكل « الأشياء » فمجموعات « المحســـوسات Sensa التى تتكامل فى موضوع معين هى محصلة لفعل الانتباه ». فالفعل هـــو الذى يحدث التغير ، والمحصلة هى التغير الذى حدث ، وكلما كانت « الذات » هى الفاعل كان هناك باستمرار فعل ما ». وهذا الفعل يعتمد على نشاط الفاعل وايجابيته ولايعتمد على مجرد الربط بين الحـــوادث الذهنية والحوادث الطبيعية : « ان التحليل .. الذى يرى أن الفعـــل يتألف من حادثتين احداهما ذهنية والأخرى مادية مع عـــلاقة فعليـــة de facto بينهما ، ليس مجرد تحليل ناقص لكنه يعنى الغـــاء الفعل تماما ، لأنه يعنى امكان التفكير فى الاستقلال الجوهرى لما عمل عن الفعل الذى تم به ، وامكان تصور الفعل الذى انتهى على أنه فعل تام ، بل على حادث وقع مصادفة » (١) .

(٣٨) ــ الجسم الحى بمقدار ماينتبه الى شيء ما ، وبمقـــدار

---

(١) كان الفيلسوف الانجليزى «ش. د. برود C.D. Broad » هو الذى أدخل هذا المصطلح : «المحسوسات Sensu » والمفرد «المحسوس Sensum » فى الفلسفة الانجليزية ثم شاع بعد ذلك . وهو يرادف مصطلح «المعطيات الحسية Sense-data ». (المترجم) .

(١) ج. ماكمرى J. Macmuraay : «ما الفعل .. ؟ What is Action ? » محاضر الجمعية الأرسطية ، المجلد السابع عشر ص ٧٥ .

ما يختار ويرفض هو النفس أو الذات The salf . وتصور الجسم المنتبه ، أو الجسم الذى له خاصية الانتقاء والرفض يعطينا ــ فيما يبدو ــ أملا فى حل مقنع لكثير من المشكلات . فالمشكلة القديمة عن العلاقة بين النفس والجسم لن تظهر بعد ذلك مع مثل هذا التصور، ذلك لأن الجسم الحى فى حالة الفعل يصبح وحدة حقيقية للجانب الفزيائى والجانب السيكولوجى فى آن معا بحيث لايكون لأحدهما معنى بدون الآخر ، فبدون الجسم الحى يصبح الانتباه مجرد كلمة جوفاء لأن هذا الجسم نفسه هو الذى ينتبه . والظن بأن الانتباه موجود مستقل عن الجسم يشبه الظن بأن « الفأسية axity » مستقلة عن الفأس axe والجسم بدون الانتباه يصبح من ناحية أخرى مجرد كتلة هامدة من المادة : احذف خاصية الانتباه من أى كائن حى ، أو جرد هذا الكائن الحى من القدرة على الاختيار والانتقاء ، ولن يبقى بعد ذلك أى فرق حقيقى يجعله مختلفا عن المادة الجامدة . فعلاقة النفس بالجسم ــ أعنى الجسم الذى ننسب له خاصية الانتباه والقدرة على الانتقاء ــ هى اذا ما استخدمنا تشبيه « برجسون Bergson » المشهور : علاقة حد السكين بالسكين ، فعن طريق الحد تعمل السكين دون أن يكون هذا أو ذاك كائنات يمكن الفصل بينها .

(٣٩) ــ الانتقاء شرط ضرورى للغرضية peurposiveness التى هى الخاصية الأساسية للجانب السيكولوجى بوصفه جانبا متميزا عن الجانب الجسمى .. بل ان الغرضية تؤخذ أحيانا كمقياس لوجود الذهن . ولا يمكن أن يكون هناك نشاط غرضى دون اختيار وانتقاء لما يساعد الكائن الحى ورفض لما يبدو أنه يضره ويؤذيه . ومن ثم فان الانتفاء والرفض هما الخاصيتان الأساسيتان للانتباه . وقد يتم الانتقاء بطريقة مباشرة كما هى الحال فى النبات الذى يأخذ من التربة مباشرة العناصر التى تساعد على النمو . وقد يتم أيضا بطريقة غير مباشرة حين

يتجه الى الوسائل التى تؤدى الى غاية بعيدة ، كما هى الحال فى الغرائز الحيوانية . وقد يتضمن الروية والاختيار كما هى الحال فى الارادة البشرية لكن الصفة الأساسية واحدة سواء فى النبات أم الحيوان أم الانسان وهى أن الكائن الحى يقوم بعملية انتقاء .

(٤٠) ـ وعلينا أن نناقش الآن بشىء من التفصيل الخصائص التى يتميز بها الانسان بوصفه موجودا عاقلا حتى تتأكد من أن الانتباه هو العامل المشترك الضرورى بينها جميعا .

ولنبدأ بالصفات الأولية للعقل intellect وهذه الصفات ـ على نحو ما ذكر « بين Bain » ثلاث صفات رئيسية هى : (١) : ـ

١ ـ الفرز أو ادراك الفروق بين الأشياء Discrimination

٢ ـ الاستيعاب أو التمثل assimilation

٣ ـ الحفظ أو الاستبقاء retentiveness

فبداية المعرفة هى فرز شىء عن شىء آخر ، أو ادراك الفروق بين الأشياء . ونحن ما لم نتأثر تأثيرا متميزا بأشياء مختلفة على نحو ما تتأثر مثلا بالحرارة ، واللون الأحمر ، واللون الأزرق ـ فاننا لن نتأثر على الاطلاق . وكلما كنا أكثر ادراكا للفروق بين الأشياء ، كنا أكثر تعقلا ، أو ارتفع ادراكنا من الناحية العقلية . لكن كيف يمكن لنا أن نفرز الأشياء أو أن ندرك الفروق بينها .. ؟ لايمكن أن يتيسر لنا ذلك الا بالانتباه الى جانب واحد من جوانب الخبرة والعزوف عن بقية الجوانب فى اللحظة التى أقوم فيها بعملية الفرز ، ولو أن ذهنى تلقى احساسان ، لكنه لم ينتبه الى أحدهما أولا ثم الى الآخر بعد ذلك ، فان هذين الاحساسين لن يكونا اثنان بالنسبة له .

---

(١) أ. بين « العلوم الذهنية والعلوم الأخلاقية » (عام ١٨٦٨) ص ٨٢ ـ ٨٤ .

ان الشعور بأن هناك اتفاقا بين الأشياء ، أو بعبارة أخرى ، الوعى بالهوية بين الاختلاف ، هو أعظم الجوانب ماهوية فى الأنشطة العقلية. وتلك « .. خاصية نادرة للذهن ، تعتمد على اختراق قناع التنــــوع والامساك بعناصر التشابه المشتركة (وتلك هى الخاصية) التى تزودنا بالمعيار للعقل .. (١) ولقد قال أفلاطون عن قوة التوحيد هذه انه لو صادف رجلا يستطيع أن يكشف عن الواحد بين الكثير فانه ســوف يسير وراءه كما يسير وراء آله .. (٢) . ومن الواضح أنه يستحيل على أن أعرف أن شيئين يتفقان معا فى جوانب معينة ، رغم اختــلافهما مالم أكن قادرا على الانتباه الى جانب معين من الشيء وعزله عن بقيـــة الجوانب . ومثل هذا الانتقاء للجانب الذى أنتبه اليه هو الخاصـية الأساسية للانتباه ، وهو الشرط الذى تفترضه مقدما عملية التجريد أعنى تجريد هذا الجانب أو ذاك فى الشيء الموجود أمامنا .

ويعتمد الحفظ على دوام الاستثارة الذهنية ومواصلتها بعـــد اختفاء المثير الأصلى ، غير أنه اذا كانت هناك استثارة للكائن الحى تبقى كذاكرة ، فلابد أن تكون قد وجدت من قبل كادراك . ولايمكن ادراك شيء اللهم الا اذا انتبهنا [illegible] وعملية الانتباه تدل على تلك العملية يمكن للشيء بفضلهاأن يصبحموضوعا للوعى اذا ما قورن بغيره من الأشياء الكثيرة التى رغم وجودها فى متناول الملاحظ فانه لايلاحظها على الاطلاق .

---

(١) قارن قول هيجل : « اننا لا نقول عن فلان من الناس انه على ذكاء كبير لأنه استطاع أن يميز بين شيئين يبدو الاختلاف بينهما واضحا ملموسا : كالقلم والجمل مثلا، وقل مثل ذلك حين تكون الأشياء موضوع المقارنة متشابهة تشابها كبيرا كشجرة الزان وشجرة البلوط ، أو المعبد والكنيسة .. الخ فنحن باختصار نميل الى رؤية الهوية فى حالة الاختلاف كما نميل الى البحث عن الاختلاف فى حالة الهوية » . انظر كتابنا «المنهج الجدلى عند هيجل » ص ٢١٩ ومابعدها . دار المعارف بمصر عام ١٩٦٩ . (المترجم) .

(٢) و. س. جيفونز W. S. Jevons : «مبادىء العلم» (١٩٢٤) ص ٥ .

ان العملية الأساسية — بصفة عامة — فى جميع ضروب المعرفة هى الكشف عن العلاقات بين الأشياء من خـــلال الانتباه . وأكثر العلاقات عمومية بين الأشياء هى الاتفاق والاختلاف ، وكل معرفةانما تعنى ادراك الفرق بين فكرة وفكرة أو بين موضوع وموضوع آخر، غير أن العلاقات لاتوجد فى الأشياء نفسها وانما تخلقها الطريقة التى أنتبه بها الى هذه الأشياء ، فبما أننىأنتبه الى الكتاب الموجود أمامى الآن ، فاننى أجده فوق المنضدة ، وتحت السقف ، وعلى يمين القلم، أو على يسار المحبرة .

(٤١) — وسوف نناقش الآن العمليات النوعية الخاصة بالانسان: كالتجريد وتكوين التصورات ، واصـــدار الأحكام ، والقيـــام بالاستدلالات — وسوف نرى أنها كلها تفترض سلفا الانتباه كشرط أساسى لها . ولقد سبق أن أشرنا الى هذه العمليات فى الصـــفحات السابقة بايجاز شديد لكنها تستحق منا وقفة لنعــرض لها بشىء من التفصيل .

ان تعريف التجريد نفسه يظهرنا فى الحـــال على أنه لايمكن تصوره بدون الانتباه ، فالتجريد هو الانتباه الى خصائص معينة فى الشيء واستبعاد خصائص أخرى . « التجريد يعنى وفقا للاشـــتقاق اللغوى سحب (الانتباه) من شيء من الأشياء لكى نركزه على شيء آخر .. وعلى الرغم من أننا نتحدث عن التجريد عادة على أنه تحـــول من المختلفات الى المتشابهات ، فان هذه العملية نفسها تظهر فى صور أخرى .. فاذا افترضنا أن هناك موضوعين يتشابهان تشابها تاما (كما هى الحال فى التشابة الشديد بين خروفين مثلا) فاننا نجد أنفسنا فى حاجة الى بذل جهـــد فى عملية التجريد حتى نتغـاضى عن جوانب التشابه وتتنبه الى جوانب الاختلاف » (١) . ومن ثم كان التجريد

نتيجة للانتباه الى نقاط الاتفاق فى الأشياء واستبعاد نقاط الاختلاف ، أو العكس ، أعنى الانتباه الى نقاط الاختلاف واستبعاد نقاط الاتفاق، وفى كلمة واحدة : التجريد هو انتباه طارد .

والتجريد هو الخطـوة الضرورية فى تكوين التصـــورات : فالتصور هو الفكرة المجردة للطابع الذى يتفق فيه عدد من الموضوعات الجزئية ، وهو ينشأ من الانتباه الى بعض خصائص الموضوع أو لعدد الموضوع أو لعدد من الموضوعات المتشابهة واستبعاد الخصـــائص الأخرى ، ففى تكويننا لتصور عام أو فكرة مجردة عن المربع مثـلا ترانا ننتبه الى موضوعات مربعة متعددة ثم تسقط منها المـواد التى تتركب منها هذه الموضوعات ، وكذلك الأماكن التى تشغلها وحجمها .. الخ وننتبه فقط الى شكلها ، وبذلك نكون فكرة عن الطابع الذى تتفق فيه هذه الموضوعات أعنى أننا نكون تصورا للمربع .

وحتى لو قيل (كما قال ــ مثلا باركلى وهيوم) انه من المستحيل أن نجرد شيئا من شىء آخر ، أو أن تتصور الخصائص منفصلة لأنها لاتوجد منفصلة على الاطلاق ، وأن الكلى يعتمد على جزئى يــكون ممثلا لغيره ــ فسوف يبقى صحيحا مع ذلك كله أننا نستطيع بفضل الانتباه وحده الى نقاط التشابه بين أعضاء الفئة الواحدة واستبعاد نقاط الاختلاف ، أن نعــرف الجزئى الواحـــد على أنه ممثل للفئة بأسرها .

ومن هنا فان عملية التجريد وتكوين التصورات مشروطة مقدما بالانتباه وما يقوم به من انتقاء واختيار . وقل مثل ذلك فى الحـــكم، فالحكم هو الفعل الذى يحتل مضمونا فكريا الى واقع متجاوز لذلك

---

(١) ج . J. Sully «المجمل فى علم النفس» (عام ١٨٨٤) ص ٣٤٣ (الحاشية) .

الفعل ، ونحن فى مثل هذه الاحالة للمضمون الفكرى الى الواقع المقابل ترانا نقارن بين تصورين من حيث علاقتهما بموضوع مشترك. وطالما أن الحكم يتألف من مجموعة من التصورات ، وطالما أن التصورات جاءت نتيجة انتقاء صفات معينة واستبعاد صفات أخرى، فان الحكم — بالتالى — يفترض مقدما الانتباه الذى يختار ويرفض .

ويمكن أن يقال نفس الشيء فى عملية الاستدلال ، فمهما يقال عن الاستدلال من آراء فسوف يبقى فى النهاية أنه ادراك لعلاقات جديدة : « الفعل الأساسى لقوة الاستدلال عندنا يعتمد على اظهار مثل جديد لظاهرة من الظواهر مهما تكن معرفتنا السابقة بشبيه هذه الظاهرة أو مماثلها أو نظيرها أو مساويها .

فالتشابه أو الهوية تظهر فى جميع الدرجات ، وتعرف بأسماء مختلفة لكن القاعدة الكبرى للاستلال تشمل جميع الدرجات وتؤكد أنه طالما وجد تشابه أو هوية أو مشابهة (بين شيئين) فان ما يصدق على أحدهما يصدق على الآخر [1] . وادراك علاقات جديدة بين تصويرين تستلزم بالضرورة درجة من التجريد — تجريد للخصائص الجزئية التى نجد أنها ترتبط معا بهذه الطريقة أو تلك ، والتجريد كما قلنا هو انتباه طارد .

(٤٢) — ان فهم الذات على أنها الفاعل السيكوفزيقى بمقدار ما ينتيه الى موضوع ما يمكن أن يفسر وحدة هذه الذات واستمرارها على النحو التالى : ان وحدة التنوع الحالى للذات يفسره أولا قولنا ان الفاعل فى حالة الانتباه يعمل كفرد أعنى ككل وليس كمجموعة من الأجزاء . ويفسر ثانيا أن الموضوع الذى تتنبه اليه يؤخذ ككل ،

---

(١) و. س. جيفونز «مبادىء العلم» ص ٩ .

أعنى كعرض واحد أيا ماكانت العناصر التى يمكن أن نحلله اليها من الناحية العقلية وبعبارة أخرى : الفرد المنتبه واحد ، والموضوع الذى ننتبه اليه واحد باستمرار ، رغم كثرته . والواقع أن « واحدية Oneness » الموضوع انما ترجع الى وحدة الفرد المنتبه. الشعور بوحدة نشاط الانتباه ترجع « الواحدية » التى يضفيها هذا النشاط على عناصر الموضوع .

ويمكن أن نفسر استمرار الذات من ناحية أخرى بطبيعة ما نسميه باسم « لحظة الانتباه » أو لحظة الشعور . ولقد رأينا أن لحظة الانتباه تتألف من « قبل » و « بعد » دون أن ننظر الى عنصر «القبل» على أنه تعبير عن الماضى ، أو الى عنصر « البعد » على أنه تعبير عن المستقبل . ذلك لأن « قبل وبعد » هما فى آن معا جزءان من كل واحد هو الحاضر الرواغ . وهذا الحاضر الرواغ يتحرك الى الأمام بحيث « تنخر » رأسه فى المستقبل ويتوارى ذيله فى الماضى ويبقى فى الذاكرة . وفى هذه الحركة الأمامية المستمرة يصبح ما كان « بعدا » « قبلا » . خذ مثلا لحظتين متتاليتين من لحظات الانتباه(١). ولنرمز لما هو « قبل » وما هو « بعد » بحرفى أ ب ، و ب جـ على التوالى أن (أ) تمثل عنصر « القبل » فى اللحظة الأولى ، كما تمثل (ب) عنصر « البعد » . أما فى اللحظة الثانية فـ (ب) تمثل عنصر القبل و (جـ) تمثل عنصر البعد . وطالما أن « البعد » فى اللحظة الأولى هو نفسه العنصر الذى يمثل القبل فى اللحظة الثانية فسوف تكون (ب) متحدة وهى هى فى الحالتين . وبدلا من أن تكون اللحظتان المتتاليتان منفصلتين ومتميزتين بحيث تكتب على هذا النحو (ا ب) و (ب جـ) فسوف تنساب الواحدة منهما فى الأخرى وتشكل تيارا متصلا يكتب

---

(١) الواقع أن التتالى وحده لا يكفى لتكوين الذات ، فمن الضرورى ان يكون هناك اتصال لذلك المضمون الذى يلزم لكى نخبر الديمومة من خلال التتالى .

على النحو التالى (أ ب ج ..) . وفى مثل هذا التيار المتصل فاننى أظل دائما فى أية لحظة جزئية نفس الشخص الذى كنته منذ لحظة مضت ، لأن أية لحظة جزئية هى فى الواقع حلقة اتصال بين الماضى والحاضر ، وهى نفسها جزء من الماضى وجزء من الحاضر فى آن معا .

وعلى ذلك فاننا نحدس « الأنا » فى لحظة واحدة من لحظات الانتباه ، لكن عبارة « أنا هو أنا » تحتاج لحدسها الى لحظتين متتاليتين من الانتباه ، غير أننا لا ينبغى أن نفهم التالى على أنه حالات منفصلة، بل نفهمه على أنه سلسلة متصلة .

الفصل الثانى

نشاط الذات

الفصـــل الثانى
النشاط الذاتى (١)

١ ـ حين ينتبه الكائن الحى فانه يفعل ·

٢ ـ التفكير صورة من صور الفعل ·

٣ ـ طبيعة الفعل يجب أن تدرس بوساطة الفلسفة ·

٤ ـ كلمة « الفعـل » كلمة مزدوجـة الدلالة فهى قد تعنى :

(أ) الفعل فى حالة الأداء ·

أو (ب) الفعل وقد انتهى ·

٥ ـ الفعل فى حالة الأداء هو وحده الذى نستطيع أن نخبره ·

٦ ـ رأى « ايونج » فى أن الفعل ـ كغيره من عمليات الطبيعة ـ هو تتابع أحداث ·

٦ ، ٧ ـ نقد هذا الرأى ·

٧ ـ الصلة فى الفعل بين الحدث السيكولوجى والتغير الطبيعى لا يمكن أن يكون مجرد تتابع ·

٨ ـ يسلم الكاتب بأن الحـدث السيكولوجى يســتلزم فاعلا ، لكن فكرة الفـــاعل تتضـمن فكرة الفعل المطـلوب تفسيرها ·

٩ ـ يرى الكاتب أن العملية لكى تكون فعلا ، فان التغير

---

(١) Self-Activity أو نشاط الذات · (المترجم) ·

لابد أن يرغبه الفاعل ، غير أن رغبة الفاعل تجعل الموقف مختلفا أتم الاختلاف عن العمليات الطبيعية .

١٠ ـ لو كان الفعل عبارة عن سلسلة من الحوادث ترتبط ارتباطا سببيا فلا يمكن أن نعين حدا ينتهى عنده الفعل .

١١ ـ الفعل فى حالة الأداء acting لايمكن لنا ملاحظته، وهو لا يمكن أن يعتمد على علاقة التتابع فحسب .

١٢ ـ الأفعال تختلف عن الحوادث .

١٣ ـ لا يمكن التفرقة بين الأفعال والحوادث عن طريق الملاحظة الخارجية وحدها . بل ان التفرقة لا تتم الا عن طريق خبرتنا بالفعل فى حالة الأداء .

١٤ ـ لو أننا تعرفنا على التغير على أنه فعل كان فى ذلك تفسير له ، أما لو أدركناه على أنه حادثة فانه يحتاج الى شيء آخر يفسر حدوثه .

١٥ ـ تقديم السببية لتفسير وقوع الحوادث .

١٦ ـ غير أن فكرة السبب بوصفه « مصدرا » للتغير لا يكون هو نفسه فاعلا « هذه الفكرة » تناقض ذاتى .

١٧ ـ لا يمكن تفنيد الجبرية طالما أن التغيرات التى نبحثها لا تشملنى بوصفى فاعلا .

١٨ ـ الفاعل السيكوفزيقى هو نفسه سبب كاف للتغير .

١٩ ـ رأى برادلى القائل بأن فكرة النشاط تناقض ذاتى .

٢٠ ـ نقد رأى برادلى .

٢١ ـ وضع مشكلتنا : هل الفاعل بوصفه انتباها يكون منتهيا أم مبتدئا ٠٠ ؟

٢٢ ـ بخصوص الدليل الايجابى القائل بأنه يشارك فى التغير فاننا نلجأ الى التجربة ، أما فيما يتعلق بالدليل السلبى فاننا نبرهن على تهافت نظرية الخصوم ٠

٢٣ ـ الخبرة هى المرجع الأخير ٠ خبرة الانتباه يمكن تحليلها الى حدين بالاضافة الى علاقة التكيف ٠

٢٤ ـ فكرة الحرية فكرة أصيلة ، أما فكرة الجبرية فهى مشتقة ٠

٢٥ ـ ليس فى استطاعتنا أن نجاوز خبرتنا ٠

٢٦ ـ هل يتناقض قانون بقاء الطاقة مع وجهة النظر التى نأخذ بها ٠

٢٧ ـ عرض القانون بصفة عامة فى ايجازشديد ٠

٢٨ ـ عرض القانون مع اشارة خاصة لأفعال الانسان ٠

٢٩ ـ ٣٣ ـ ليس القانون فوق مستوى الشك ٠

٣٤ ، ٣٥ ـ خلق الانسان للفعل لا يتعارض بالضرورة مع القانون ٠

١ ـ الذات (أو النفس) هى ثنائية الانتباه الى موضوع ما ، أو هى الفاعل السيكوفزيقى بمقدار ماينتبه الى شىء ما . غير أن انتباه الفاعل ليس مجرد حالة من حالات التقبل فحسب بل هو فعل ، والذات هى أساسا نزاعة وليست متأملة . فالفرد فى حالة الانتباه

يفعل أعنى أنه يقوم بعمليتى انتقاء ورفض دون أن ينطبع انطباعا سلبيا بالموضوع الذى يوجد أمامه .

٢ ــ ومن المألوف عند الفلاسفة التفرقة بين الفعل والتفكير ، وهم عادة يقيمون بينها تعارضا بقولهم انك اما أن تفكر أو تفعل ، أعنى اننا حين نفكر لانفعل ، وحين نفعل لانفكر . ومعنى ذلك أنهم يقصرون الفعل على الحالات التى تتعامل فيها مع الأشياء المادية وحدها أعنى الحالات التى تحدث فيها تغيرا فى العالم المادى ، أما حين نفكر فهم ينظرون الى هذه الحالة على أن المرء يتعامل فيها مع أفكاره الخاصة وحدها . « الفعل actio هو .. واحد من لونين من نشاط الذات ، وهو يتعارض مع التفكير Cogitatio فى اتجاه مقصده . فالذات تظهر فى حالة الفعل بوصفها فاعلا يسعى الى احداث تغيرات فى العالم أما فى حالة التفكير فهى تظهر بوصفها عارفة Knower تسعى الى احداث تغيرات فى وعينا بالعالم » (١) .

غير أننا نريد أن نفهم الفعل على أنه فعل باستمرار سواء أكان يسعى الى احداث تغيرات فى العالم المادى ، أم الى احداث تغيرات فى وعينا بهذا العالم ، فالفرد يفعل كلما انتبه ، وهو يفعل ذلك باستمرار كائنا ما كان موضوع انتباهه . أما القول بأنه من الصعب ــ أن لم يكن من المستحيل ــ أن نفكر ونتحرك فى وقت واحد ما لم يكن آليا automatic فانه يكشف لنا ــ لا أن التفكير والحركة يحتاجان لاتمامها الى صورتين مختلفتين من الفعل ــ بل ان فعل الفاعل واحد وهو نفسه باستمرار يوجه أحيانا نحو الأقطار ، ويوجه أحيانا أخرى نحو الحركة . فلو أننى انتبهت الى الأقطار فان الحركة تتوقف

---

(١) ج. ماكمرى : « ما الفعل ؟ what is Action » محاضر الجمعية الأرسطية المجلد السابع عشر ص ٧٨ .

ما لم تكن آلية ، واذا ما انتبهت الى الحركة فان التفكير يتوقف ما لم يكن سلسلة من تداعى الأفكار .

وعلى ذلك فالتفكير لون من ألوان الفعل ، وهو ليس شيئا يتعارض مع الفعل ، ان ما يمكن أن نقابل بينه وبين التفكير هو الحركة الجسمية لأن كليهما يحتاج لاتمامه الى فاعل قادر على الانتباه والانتفاء ، ومن ثم فمن الخطأ أن نقصر الفعل على احداث تغييرات فى العالم الخارجى ، لأن الفعل فعل سواء أكانت التغيرات الناتجة عنه تغيرات تحدث فى العالم الخارجى أم فى عالم الأفكار . وليس ثمة ما يبرر اطلاق اسم الفعل على التغيرات التى أحدثها حين أصفع شخصا ما ، بينما ننكر اطلاق مثل هذا الاسم على التغيرات التى تحدث حين أراجع أفكارى وأنا غاضب . والحق أن الأفكار والحركات تتداخل تداخلا شديدا فى بعض الأحيان حتى انه يكاد يكون من غير الممكن أن ننسب كلا منهما الى مقولة مختلفة من مقولات النشاط . خذ مثلا موقف أحد العلماء وهو يقوم باجراء بعض التجارب العلمية فى معمله ، أو انظر الى نفسك حين تحاول أن تربط عقدة : سوف تجد هنا أن الموضوع الذى ننتبه اليه عبارة عن أفكار تعقبها حركة الجسم لكنهما يرتبطان ارتباطا وثيقا حتى انك لتجد أنه من الممكن أن نقول ان مثل هذا الشخص يفكر ويتحرك فى وقت واحد . انه لافتعال كاذب أن نفصل بين الفعل والتفكير : « فالفصل بينهما على أساس أن أحدهما « فعل » والآخر « فكر » ، أو أن أحدهما «مادى» والآخر « ذهنى » هو فصل مفتعل كاذب لأنهما معا يخصان فردا واحدا متكاملا هو الفرد السيكوفزيقى بأكمله . » (١)

٣ ــ الادراك الحسى اذن فعل ينتج عنه مدرك حسى ، والتفكير فعل ينتج عنه فكرة ، والتذكرة فعل ينتج عنه فكرة تتذكرها ، والارادة

---

(١) تشارلز شرنجتون : « الانسان وطبيعته » ص ٢٧١ .

فعل ينتج عنها التغير المراد .. الخ .. الخ ، والفرد فى جميع هـذه الحالات يعمل شيئا ، فهو ينتبه وينتقى ، ونتيجة ذلك انما تكون عملا من الأعمال التامة a deed . ولن نمل مما سبق أن ذكرناه وهـو أن الادراك الحسى والتفكير ، والتذكر ، والارادة ـ هل كلها حالات أو أمثلة للانتباه الى موضوع معين ، هذا الموضوع فى كل حـالة من هذه الحالات يتسم بمجموعة من الخصائص المعينة : والفكرة هى نتيجة التفكير والفعل المراد هو نتيجة الارادة ـ وهذه كلها هى ـ فى نفس الوقت ـ نتائج للعقل الأساسى للذات أعنى لفعل الانتبـاه. ومن هنا فاذا ما تساءلنا عن طبيعة فعل الانتباه كان معنى ذلك أننـا نتساءل عن طبيعة : فعل الادراك الحسى ، والتفكير والارادة .. الخ والحق أن الفلسفة النظرية والفلسفة العملية لن تقفا على أرض صلبة اللهم الا اذا ناقشت وفحصت وحللت تحليلا تاما وكاملا : طبيعة الفعل.

« ان احدى المنجزات العظيمة التى قام بها «كانت» والتى رفعته درجة عالية فى تاريخ الفلسفة هى أنه قد تحقق بشكل تام أكثر مما فعل أى فيلسوف آخر .. من أن (المنطق وهو يبحث فى الفكر ؟ محدود بنتائج التفكير ، وأننا فى حاجة ماسة لاثارة التساؤل حول صور نشـاط التفكير . ولقد طبعته تلقائية الذهن فى بحثه عن المعرفة ـ منذ ذلك الوقت ـ المشكلة الرئيسة فى الفلسفة الحديثة ، حتى أن الفيلسوف الذى يسعى الى العودة الى الافتراضات الدجماطيقية القديمة، متغاضيا عن المشكلة التى أثارتها معرفتنا للذهن من أنه يقـوم بدور ما فى تكوين المعرفة وأنه ليس مجرد مستقبل فحسب ـ مثل هذا الفيلسوف، لابد أن نعتبره ساذجا .. » [1] .

٤ ـ فى دراستنا لطبيعة الفعل ، علينا أن نلاحظ أولا وقبل كل شىء أن هذه الكلمة ـ أعنى كلمة الفعل ـ مزدوجة الدلالة ونحـن

نستخدمها بهذا الازدواج نفسه . اذ ترانا أحيانا نستخدمها لنعنى العمل فى حالة الأداء the doing ، بينما نستخدمها ــ أحيانا أخرى ــ لنعنى بها العمل وقد انتهى أو محصلة هذا العمل ونتيجته the deed ومن ثم كان من الأفضل اذا ماتحدثنا عن الحالة الأولى أن نسميها الفعل فى حالة الأداء acting (بدلا من العمل) ، واذا تحدثنا عن الحالة الثانية أن نسميها « الفعل وقد تم act » فما المقصود بالفعل فى حالة الأداء ، والفعل وقد تم ..

٥ ــ الفعل فى حالة الأداء acting (وهو العمل فى حالة الأداء أيضا doing) هو احداث تغير فى الوجود الداخلى أعنى داخل الانسان ، أو الوجود الخارجى أعنى فى العالم . انه احداث مظاهر مختلفة هى التى تطلق عليها اسم الأفعال التامة acts أو الأعمال المنتهية deeds « انه الجانب الذاتى الذى لانستطيع ملاحظته فى العملية التى تكون فيها الأفعال التى نلاحظها هى التعبير الموضوعى عنه .. » (٣) وبعبارة أوضح : العمل له طرفان : طرف داخل الفاعل نفسه (وهو ما نسميه بالعمل فى حالة الأداء ؟ وطرف خارج هذا الفاعل هو ما نسميه نتيجة العمل أو محصلته . ونحن نسلم بأن هذه الاجابة ليست اجابة شافية مقنعة لسؤالنا : ما المقصود بالعمل فى حالة الأداء doing ..؟ وقد يقول قائل : ان السؤال نفسه مستحيل طالما أن العمل فى حالة الأداء أو الفعل فى حالة الأداء ليس الا شيئا داخل الفاعل نفسه ومن ثم لايستطيع أحد أن يخبره سوى الفاعل ذاته . فاذا أنت قطعت برتقالة نصفين ، فلن يستطيع أحد أن يرى بداية هذا الفعل أو الطرف الداخلى منه الذى يقع داخل الفاعل نفسه ، ان كل مايستطيع المشاهد الخارجى ملاحظته هو البرتقالة وقد شطرت شطرين ، أعنى نتيجة الفعل أو محصلته أو الفعل وقد تم . وقد يقال انه لو صح ذلك فلن يكون فى قدرتنا أن نقدم تحليلا

كاملا لما نقوم به فعلا حين ننتبه أثناء الادراك الحسى ، أو أثناء التفكير أو الارادة طالما أن ذلك جانب داخلى ، ولن نستطيع أن نفعل شيئا سوى أن نحيل كل فرد الى خبرته الخاصة لكى «يخبر» مايحدث بالفعل أثناء عملية الانتباه .

الفعل ـ كما سبق أن ذكرنا ـ يتكون من عنصرين أو طرفين هما العمل فى حالة الأداء من ناحية ونتيجة هذا العمل أو محصلته من ناحية أخرى ، والواقع أننا لانستطيع أن نكون على وعى مباشرة الا بالعنصر الأول فقط ، أما العنصر الثانى فيمكن أن نعيه من الناحية الحسية اذا كان ما نقوم به عملا جسميا : « على أن العنصر الثانى قد ينسلخ أحيانا ـ كما يحدث فى حالات المرض والاصابة ـ وذلك هو غاية ما نصل اليه فى تحليلنا للمركز الثانى الذى هو فعل تؤديه عن وعى بما نفعل ، فانظر الى ما يحدث حين يفقد عضو فى جسدنا قدرته على الاحساس ، مع احتفاظه بقدرته على الحركة ، فعندئذ لايحس الانسان المصاب بمثل هذا العضو ، ولا يدرى أين يكون من جسده الا اذا رآه ، فقد يصاب الانسان أثناء نومه بخدر فى ذراعه، فتراه حينئذ لايدرك وجود الذراع ادراكا حسيا ، وان يكن يستطيع تحريكه عن وعى بحركته ، وفى أمثال هذه الحالات ، تظل الأنا واعية بنفسها عن طريق أدائها لفعل ما ، ومعنى ذلك أن البقية الباقية من الوعى فى مثل هذه الظروف التى نفقد فيها ادراكنا الحسى بعضو من أعضاء الجسد ، لايكون الحس هو طريقنا اليها ، بل الطريق هو وعى الأنا بنفسها وعيا مباشرا بما تنشط به من فعل .. » (١) وهذا الوعى المباشر بأنفسنا فى حالة الفعل هو ـ فيما يبدو ـ الطريق الوحيد الممكن للتعرف على الفعل من ناحيته الذاتية ، أعنى التعرف

---

(١) ش. شرنجتون : «الانسان وطبيعته» ص ٣٢٨ .

على الفعل فى جانبه الداخلى من حيث هو فعل فى حالة الأداء يتميز عن الفعل التام ، أو عن نتيجة هذا الفعل ومحصلته .

٦ ـ غير أن أ . س . يوونج A.C. Ewing يرى رأيا مخالفا (١) فهو يريد منا أن ننظر الى عملية الفعل فى حالة الاداء (أى الجانب الداخلى من الفعل) بنفس الطريقة التى ننظر بها الى العمليات التى نشاهدها فى العالم الطبيعى الخارجى . وهو يرى أن الفعل فى أى من الحالتين (الداخلية أو الخارجية) هو مجموعة من الحوادث التى ترتبط ارتباطا سببيا . والصلة الضرورية بين الحوادث فى عملية « الفعل فى حالة الأداء هى نفسها الصلة الضرورية الموجودة فى تدفق الفيضان وان كانت عملية الفعل فى حالة الأداء التى ننسبها الى فاعل تختلف عن هذه العملية الطبيعية ، فهى لا تختلف عنها الا فى أن طبيعة حوادثها مختلفة . وهو ينتهى من تحليله للفعل الى أن للفعل خمس خصائص :

١ ـ لابد أن يتضمن حادثا سيكولوجيا وحادثا فسيولوجيا .

٢ ـ الحادث السيكولوجى لابد أن يكون جانبا من السبب للحادث الآخر .

٣ ـ يجب ألا تعتبر الحادث السيكولوجى حادثا منفصلا بل لابد أن يعزى الى الفاعل نفسه .

٤ ـ لابد أن يكون الفاعل على وعى بما يعمل .

٥ ـ لابد أن يكون الحادث الطبيعى (أو الفزيائى) تغيرا فى جسم الفاعل شريطة ألا ينظر اليه فى ذاته per se مالم يكن الفاعل فى حالة الفعل لايفكر الا فى راحة جسمه هو ، بل ينظر اليه من حيث

(١) قارن : «ما الفعل .. ؟» فى محاضر الجمعية الأرسطية ، المجلد السابع عشر ص ٨٦ ـ ١٠١ .

علاقته ببيئته أو بجانب من بيئته الخاصة التي كان الفاعل يفكر فيها والتي يريد أن يغيرها بفعله .

٧ ـ ويمكن أن تظهر عدة اعتراضات على هذا الرأى الذى يأخذ به « يوونج » على النحو التالى : ـ

أولا : ان الرابطة السببية التى يقال انها موجودة بين الحوادث التى تتكون منها عملية من العمليات يمكن أن تفهم بمعان شتى ، فاذا ما كنا نتحدث عن العمليات التى تحدث فى العالم الطبيعى فان هذه الرابطة قد تفهم على أنها تعنى سياقا أو تتابعا منظما للحوادث التى تقع فى هذا العالم . غير أن « يوونج » قد أوضح لنا أن هذا اللون من الرابطة السببية ليس هو مايعنيه بقوله ان هناك رابطة بين الحوادث التى يتكون منها الفعل . وهو يقول فى هذا المعنى : « يبدو لى أن السببية ليست حالة يتكرر فيها فحسب التتابع أو التلازم فى الوقوع، لكنها تتضمن رابطة أعمق بين السبب والنتيجة ـ وأعتقد أنه من الواضح بصفة خاصة أن تحليل النظام فى العلاقة لايصلح فى حالة الفعل .. فالتغير الموضوعى (أى الذى يحدثه الفعل فى العالم الخارجى) لا يعقب الجانب الذهنى فحسب لكنه يتحد معه أيضا ، بالمعنى الذى لا يمكن فيه رد هذا التغير الى سياق أو تتابع منظم .. » (١)

لكن اذا كانت الرابطة السببية التى يقال انها موجودة بين الحدث الذى يمثل الجانب الذهنى والحدث الذى يمثل التغير الموضوعى ليست مجرد تتابع منظم فان البديل الباقى فى هذه الحالة هو أن يكون الحدث الأخير معتمدا فى وجوده على الحدث الأول . وهذا الاعتماد قد يعنى أن تعاقب الحدث الأخير للحدث الأول اما أن يكون تحليليا

---

(١) نفس المرجع ، ص ٨٧ .

أو تركيبيا . ولو أننا برهنا على أنه ضرورة تحليلية فلن يكون هناك فاعل فى هذه الحالة . اذ لن يكون الحدث الثانى الا نتيجة منطقية مترتبة على طبيعة الحدث الأول . لكن من المستحيل منطقيا أن نفترض أن التغير الموضوعى المعين الذى يحدث فى العالم الخارجى ليس الا جزءا من الجانب الذهنى الذى هو بدوره فكرة من الأفكار . وقد يقال: ان الحركة الجسمية التى نشاهدها متلازمة الوقــــوع مع فكرة من الأفكار أو أنها تتابعها المنظم ، لكن لانستطيع أن نتصورها جزءا من الفكرة . وبالتالى فان التغير الموضوعى لابد أن يعقب الحدث الذهنى من الناحية التركيبية ، وهذا هو الاحتمال الثانى ، وهــــو يعنى أن الرابطة بين الحادثتين ليست رابطة مطلقة ، لكنا نستطيع عن طريق الخبرة وحدها أن نعرف أن احداهما تعقب الأخرى : وهنا يمكن أن نتساءل ..؟ خبرة من ..؟ ونجيب: خبرة الفاعل بالطبع ، ومن ثم يكون الموقف على النحو التالى :

١ ــ لدينا جانب ذهنى من ناحية وتغير موضوعى من ناحية أخــرى .

٢ ــ التغير الموضوعى يعتمد فى وجوده على الجانب الذهنى.

٣ ــ الجانب الذهنى قد يعقبـــه ــ وقد لا يعقبه ــ تغــير موضــوعى .

٤ ــ الفاعل هو وحده الذى يستطيع أن يخبر النتيجة .

لكن اذا كان وضع المشكلة هو على هذا النحو : فأين هى أوجه التشابه التى تبقى بعد ذلك بين الفعل الذى يحدثه فاعل وبين العملية التى تحدث فى الطبيعة ..؟ ما هى أوجه الشبه بين الفعل الذى أقــوم به بوصفى موجودا بشريا وبين العملية الطبيعية التى تقع فى العــالم الخارجى ..؟ الحق أن الفعل الذى يقوم به الفاعل السيكوفزيقى يتميز

بخصائص معينة تجعله فريدا فى نوعه من ناحية ، وتباعد بينه وبين العمليات التى تحدث فى الطبيعة تباعدا تاما .. من ناحية أخرى .

٨ ــ ثانيا : يذهب «يوونج» الى أن الحدث السيكولوجى الذى يسبق التغير الموضوعى ينبغى ألا ينظر اليه على أنه مستقل ، بل لا بد أن يصف فاعلا أو أن يعزى الى فاعل ما ، غير أن فكرة الفاعل هــذه تتضمن كل ما يحاول « يوونج » انكاره . فهو يتساءل : « لماذا لايكون كل فعل مؤلفا من حادثتين : واحدة فى ذهن الفاعل والثانية فى العالم الخارجى ــ بحيث تكون الأولى سببا للثانية ..؟ (١) وهذا حق ، لكن اذا كان ذهن الفاعل ــ فى حالة الفعل ــ يحدث تغيرا موضوعيا فما الذى تبقى « ليوونج » بعد ذلك لينكره .. ؟ الواقع أن الكاتب اذا ما انتهى الى مثل هذا القول فانه يسير ــ فيما أعتقــــد ــ فى دائرة مغلقة . ذلك لأن النتيجة التى انتهى اليها هى بالضبط المشكلة التى بدأ منها ، أعنى أن تحديد المعنى الدقيق للعلاقة بين ذهن الفاعل وبين التغير الذى يحدث هو نفسه المشكلة .

٩ ــ ثالثا : يعتقد « يوونج » أنه فى حالة سلسلة الحــــوادث التى يتألف منها الفعل ــ فى مقابل عمليات العالم الطبيعى ــ « لابد للفاعل أن يكون على وعى بما يعمل ، وأن يعمل هذا الفعل لأنه يريد أن يعمله .. » (٢) ، واذا تغاضينا عما تشتمل عليه عبارة هذه من ألفاظ مثل « الفاعل » و « الوعى » ــ وهى ألفاظ تجعل الفعل يختلف أتم الاختلاف عن العمليات الطبيعية . فاننا نجده يسلم بأن الفاعل فى حالة الفعل يفعل ما يفعل لأنه يريد أن يفعله . وهذا يعنى بعبارة أخــرى أن الفعل لايكون فعلا ما لم يكن غرضيا ، فالغرضية هى سمة السلوك البشرى وهى نفسها الخاصية التى تميز الفاعل عن الأجسام المادية ،

(١) نفس المرجع ص ٨٨ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٩٣ .

كما أنها الخاصية التى تميز الأفعال عن أحداث الطبيعة وعملياتها . ومن ثم فان الاعتراف بوجود مثل هذا الاختلاف الواضح بين الفعل وأحداث الطبيعة ، ثم الزعم بعد ذلك بأن الفعل يمكن تحليله الى حوادث ترتبط فيما بينها ارتباطا سببيا ــ هو تناقض ذاتى صريح وواضح.

١٠ ــ رابعا : اذا كان الفعل سلسلة من الحوادث التى ترتبط فيما بينها ارتباطا سببيا : فعلى أى أساس يمكن أن نحدد نقطة النهاية فى فعل ما ..؟ ان « يوونج » يرى أن الفعل تحدده أحداث فى جسم الفاعل، لكنه يضيف فى الحال أن حركة الجسم لابد أن ينظر اليها على أنها حركة مستقلة عن البيئة أو : الجانب الجزئى من البيئة التى كان الفاعل يفكر فيه والتى يرغب فى تغييره عن طريق الفعل » (١) . غير أن ذلك يظهرنا على أنه ليس ثمة طريقة نرسم بها حدا للفعل كشىء متميز عن سلسلة الأحداث التى لاحصر لها والتى سوف تتوالى يقينا ، اللهم الا بالاشارة الى غرض الفاعل . وفكرة الغـــرض ــ مرة أخرى ــ تتضمن الفرق كله والاختلاف بأسره بين الفعل البشرى على نحـو ما يقوم به الفاعل السيكوفزيقى ، وبين سلسلة الحوادث المتتالية التى يعقب بعضها بعضا كما هى الحال فى حوادث الطبيعة ــ التى يحـاول الكاتب أن يتمثلها .

١١ ــ الفرد فى حالة الفعل يكون فاعلا، أعنى نشطا ايجابيا فعالا ذلك لأن الفعل انما يعنى احداث تغير فى الوجود . والفعل وقد انتهى أعنى الفعل وقد تم act (العنصر الثانى من عناصر الفعل) هو التغير الذى يحدث . وهو نتيجة هذا الفعل التى يستطيع المـلاحظ مشاهدتها سواء عن طريق الملاحظة الخارجية ان كان هذا التغـير هو حركة جسمية ، أو عن طريق الاستبطان اذا كان فكرة . غير أن الفعل فى حالة الأداء acting (الطرف الأول أو العنصر الأول من الفعل)

---

(١) نفس المرجع السابق ، ص ٩٥ .

فهو جانب داخلى لا يستطيع أحد على الاطلاق ملاحظته وانما يمكن للفاعل نفسه أن يخبره حين يكون فى عملية الفعل وأن يستنتجه حين يفحص الموقف فحصا استرجاعيا أعنى حين يسترجع ما حدث . وفكرة العمل فى حالة الأداء نفسها تعنى أن ما يتم عمله يعتمد فى وجوده على حالة العمل : « وينتج من ذلك أن كل تحليل للفعل يجعل من نشاط الذات ــ فى حالة الفعل ــ ومن التغير فى العالم الخارجى حدثين يرتبط كل منهما بالآخر ارتباطا « خارجيا » ــ سوف يسىء فهم طابع الفعل وخاصيته . وعلى سبيل المثال فان التحليل الذى يرى أن الفعل مركب من حادثتين احداهما حادثة ذهنية والأخرى حادثة مادية مع علاقة قائمة بالفعل تربط بينهما ــ مثل هذا التحليل ليس تحليلا ناقصا فحسب لكنه يلغى الفعل الغاء تاما . لأنه يعنى أن فى استطاعتنا أن ننظر الى نتيجة الفعل فى استقلال كامل عن الفعل الذى تمت به هذه النتيجة. وهو يعنى أيضا امكان النظر الى نتيجة الفعل لا على أنها فعل تم ، بل على أنها حادث وقع مصادفة .. (١) . صحيح أننا لا بد أن نحلل الفعل الى جانبين أحدهما داخل الفاعل نفسه ، والثانى هو الحادثة السيكولوجية ــ أو الحادثة الفزيائية ــ التى أحدثها الفعل . لكن المشكلة كلها انما تكمن فى الانتقال من أحد هذين الجانبين الى الجانب الآخر ، المشكلة هى الانتقال بين هذين الجانبين ، ذلك لأن الفعل فى حالة الأداء (أو الجانب الداخلى من الفعل) يعتمد على هذا الانتقال نفســه .

الفرد فى حالة الانتباه يقوم بفعل ما ، أعنى أنه يعمل شيئا ما ، وهذه الفكرة تؤدى بنا الى النتيجة الآتية :

ان الفرد يرتبط ــ على نحو ما ــ بموضوع أو بفكرة ، وتعتمد

---

(١) ج. ماكمرى : « ما الفعل .. ؟ » محاضرة الجمعية الأرسطية المجلد السابع عشر ص ٧٥ .

طبيعة الانتباه على طبيعة هذه العلاقة نفسها . ونحن نعترف بعجزنا عن السير فى هذا التحليل أبعد من ذلك. وكل ما نستطيع أن نقوله ونؤكده بصدد هذه العلاقة وهو أنها ليست مجرد سياق متتابع : « حين تكون فاعلا .. فان ذلك يعنى أنك «سبب حر ولست سببا طبيعيا ، أعنى أنك لست مجرد حد فى سلسلة متتابعة لايدركها الا الملاحظ وحده . لكنك تكون عالما يعيد تشكيل نفسه بفضل طبيعته وبفضل مضمونه، وأنت حين تفعل ذلك فانك توسع من نطاق حدودك ، وتمتص وتطبع بطابعك شيئا كان من قبل غريبا عنك » (١) .

١٢ ـ ونعود الآن الى الفعل وقد انتهى act (الطرف الثانى الخارجى من الفعل) الذى هو نتيجة الفعل ومحصلة العمل أو موضوع الانتباه ، لأن موضوع الانتباه هو عمل انتهى أو فعل تم فى صورة فكرة أو حركة متكاملة . وبين أن نقابل فى تمايز واضح بين الفعل وقد انتهى (أو نتيجة الفعل) وبين الحادثة . فكلاهما معا تغيرات تحدث فى الوجود ويمكن للمشاهد ملاحظتها ، لكن الفعل شىء عمل فى حين أن الحادثة من حوادث الطبيعة لا يمكن تصورها على هذا النحو ، بل نتصورها فحسب على أنها شىء حدث . والتفرقة بين الفعل والحادثة التى تقع فى العالم الخارجى لا تكمن فى أى اختلاف فيما نلاحظه من تغيرات وانما تعتمد على نوع الحدوث . وبعبارة أوضح: ان التغير الذى نلاحظه لايمكن أن نطلق عليه اسم الفعل الا اذا قصد اليه فاعل وأحدثه ، أما اذا افترضنا أن حدوثه لم يكن نتيجة قصد فاعل أعنى أنه يخلو من الغرضية فهو فى هذه الحالة يصبح حادثة وليس فعلا ، ويمكن أن ننظر الى وفاة شخص ما بطريقتين : أن ننظر اليها على أنها فعل ، وأن ننظر اليها على أنها حادثة . فهى فعل ان كان الفاعل قصد اليها كما هى الحال مثلا فى عملية الانتحار ، وهى حادثة

(١) ب. بوزانكيت : «مبدأ الفردية والقيمة ..» . ص ٦٦ .

ان وقعت من غير قصـد كمـا هى الحال حين تدهمه سيارة فى الطريق .
ونحن نعرف أن الانسـان فى مرحلته الأولى من التفـكير ــ مرحلة التفكير البدائى ــ يميل الى رد جميع أنواع التغيرات التى يشاهدها الى فاعل ما ، فما يشاهده من تغير فى العالم الخارجى هو أيضا فعل قام به فاعل سواء أكان هذا الفاعل بشرا مثله ، أم كان الها ، أو ماشئت من قوى يتصور أنها فوق البشر وفوق الطبيعة ، وهكذا يعتقد أن كل تغير فى الوجود عبارة عن فعل ، ويستبعد امكان وقوع حـادثة بغير فاعل قصد اخراجها الى حيز الوجود .

١٣ ــ اننا لانستطيع ــ اذا فحصنا التغيرات التى يمـكن أن نلاحظها ــ أن نجد فرقا بين الفعل والحادثة ما لم يظهر هذا الفـارق عن طريق الفاعل نفسه الذى يخبر الفعل فى الحالة التى يكون فيهـا التغير نتيجة لفعل قام به . واذا لم يكن ثمة فاعل يخبرنا أن التغـير الثلاثى كان نتيجة لفعله هـو فانه من المستحيل أن نقـدم دليلا حاسما يقطع بأن التغير المشار اليه هو فعل وليس حادثة . غير أننا غالبا مانعتمد على خبرتنا الخاصة فى الحكم بأن التغيرات الفلانية التى حـدثت فى العالم الطبيعى قد تضمنت فعلا مشابها لفعلنا هو الذى أخرجها الى حيز الوجود ، فأنا أستطيع أن أقول ــ وأنا على يقين تقريبا من صدق قولى ــ أن الكتابة الموجودة أمامى الآن على الورق هى فعل لفاعل ما لأننىقد خبرت بالفعل مثل هذا العمل . لكننى لا أستطيع مطلقـا أن أكون على مثل هذا اليقين حين أحكم بأن التغير الفلانى هو حادثة وليس فعلا أحدثه فاعل ، لأن اعتمادى على خبرتى فى مثل هـذه الحالات لن يكون سوى اعتماد سلبى بحيث تكون حجتى على النحو التالى : ان ذلك التغير لايمكن أن يكون فعلا أحدثه فاعل لأننى فى خبرتى الشخصية لم يحدث لى قط أن قمت به ، كلا ولم أر شخصـا آخر يحدث مثل هذا التغير . صحيح أن فى استطاعتى أن أقطع فى

يقين بأن التغيرات ليست أفعالا أحدثتها موجودات بشرية مثل الكسوف الذى يحدث للشمس أو الشهب التى تنقض من السماء ، غير أن ذلك لا يجعلنا ننتهى الى القول فى حسم قاطع أنها ليست فعلا لفاعل أعلى من الانسان . ومهما يكن من شيء فان مرجعنا باستمرار هو خبرتنا الخاصة بالفعل سواء أكانت خبرة مباشرة أم غير مباشرة — حين نحكم على بعض التغيرات فى العالم الطبيعى بأنها فعل وليست حادثة .

١٤ — ومن المهم أن نلاحظ أننا حين نقول عن بعض التغيرات التى نلاحظها أنها فعل فان ذلك يعنى بالتالى تفسيرا لها ، لكن اذا قلنا أنها حادثة فان ذلك يعنى اما أنها لايمكن تفسيرها أو أنها تحتاج الى تفسير أبعد « ان ميل الجنس البشرى بصفة عامة هو ألا يقنع ولا يكتفى بأن يعرف أن واقعة من الوقائع هى بشكل دائم مقدمة يعقبها واقعة أخرى تكون نتيجة لها ، لكنه يسعى الى البحث عن شيء آخر عساه أن يفسر له وضعهما هذا» [1]. ويقول «مل» معلقا على أحد النقاد الذين يذهبون الى أن الاغريق أرادوا أن يعرفوا السبب فى أن مقدمة فزيائية معينة لابد أن ينتج عنها نتيجة خاصة — فيقول لم يكن الاغريق وحدهم هم الذين بحثوا عن مثل هذه المبررات « فمن بين الفلاسفة المحدثين نجد ليبنتز يضع مبدأ اعتبره بديهية يقول: ان جميع الأسباب الفزيائية بغير استثناء لابد أن تحوى فى طبيعتها الخاصة شيئا يجعل من الواضح جدا أنها لابد أن تكون قادرة على احداث النتائج التى تحدثها » [2] .

١٥ — والقول بأن وقوع حادثة من الحوادث لايفسر نفسه بنفسه وانما يحتاج الى شيء آخر يفسره هو الذى أدى الى ظهور فكرة

---

(١) جون ستيوارت مل : « مذهب فى المنطق System of Logic » الطبعة الأولى المجلد الأول ص ٣٩٠ .

(٢) نفس المرجع ص ٣٩٧ .

السببية ، ويمكن أن نصور الطريقة التى ظهرت بها هذه الفكرة على النحو التالى : اذا لم يكن هذا التغير الذى حدث فعلا لفاعل ، فاننا لابد فى هذه الحالة أن نبحث عن مصدر آخر له : « والاسم الـذى أطلق فى الفكر الحديث على هذا المصدر البديل للتغير هو كلمـة « السبب » ، وفكرة السبب هى فكرة مصدر آخر للتغير غير الفاعل، وهو مصدر لايتضمن قصدا . ومعرفة الفرق بين الفاعل والحادثة ـ يظهرنا على أن القضية القائلة بأن « لكل حادث سببا » تتناقض تناقضا صارخا مع القضية التى تقول : « ليس ثمة سبب للفعل » . والواقع أنه اذا كان «كل فعل ليس حادثة» ، « وكل حادثة ليست فعلا» قضايا صادقة ، واذا كانت كلمة السبب تعنى مصدرا للتغير غير الفـاعل ، فان هاتين القضيتين فى هذه الحالة تتضمن كل منهما الأخرى . وينتج من ذلك أنه ليس ثمة تناقض قاطع حين تتحـدث عن سبب للفعل، لأننا حين نفعل ذلك فاننا نعنى أن ماتتحـدث عنه ليس فعـلا « action » (1) .

١٦ ـ ومن الجدير بالذكر أن فكرة السببية كما شرحناها فيما سبق فكرة تناقض نفسها بنفسها ، ويبدو أن هذا هو السبب فى أن العالم يحاول الآن أن يتخلص منها تماما وأن يحل محلها فكرة القانون، على اعتبار أن القانون ليس الا وصفا لتتابع منظم للحـوادث كما نلاحظها . وذلك لأن الفكرة التى تقول ان للحادثة سببا هو الـذى أحدثها هى : « محاولة للتفكير فى الحادثة بطريقة مماثلة للتفكير فى الفعل بينما نحاول فى نفس الوقت أن ننكر أنه يمكن ردها الى فاعل، فالسبب هو المسئول عن وقوع الحادثة ، وهو فى نفس الوقت شيء غير الفاعل، وبالتالى لا يمكن أن يكون مسئولا عن شيء، ولا يمكن

---

(١) ج. ماكميورى : « ما الفعل . . ؟ » محاضر الجمعية الأرسطية المجلد السابع عشر ص ٨١ .

أن يحدث شيئا . وهكذا نجد أن السبب هو فى آن معا فاعل وغـير فاعل » (١) .

١٧ ـ والتفرقة بين الأفعال والحوادث لها أهميتها البالغة بالنسبة للمذهب الجبرى ، اذ من المستحيل ـ كما لاحظنا من قبل ـ أن نفرق عن طريق الملاحظة الخارجية بما هى كذلك بين التغير الذى نعتبره فعلا والتغير الذى نعتبره حادثة . فليس ثمة شيء يمكن ملاحظته فى التغير بحيث يجعلنا ننسبه تماما الى فعل فاعل ، وهذه الحقيقة تجعـل من الممكن للفيلسوف الجبرى أن يزعم أن جميع التغـيرات ليست الا سلسلة من الحوادث التى تتشـكل منها قوانين الطبيعة عن طريق الملاحظة التجريبية لانتظام تتابعها . ومثل هذا الزعم لايمكن تفنيـده من الناحية المنطقية طالما أن التغيرات التى نبحثها لا تشملنى بوصفى فاعلا ، فأنا بوصفى فاعلا أكون على يقين تام من أن نتائج نشـاطى الخاص ليست مجرد حوادث . « وهذا لايعنى سوى القول بأنه من الممكن قبول موقف الفيلسوف الجبرى دون أن يكون من الممـكن تفنيده من الناحية المنطقية اللهم الا فى نقطة واحدة ـ وهى النقطـة التى يشملنى فيها تقرر المذهب الجبرى بوصفى فاعلا لفعل . فعنـد هذه النقطة يكون تقرير المذهب الجبرى ليس تقريرا على الاطـلاق طالما أن الجبرية هى الغاء للقصدية ، والتقرير غير القصدى ليس الا لغـوا » (٢) .

١٨ ـ الذات هى الفاعل السيكوفزيقى بمقدار ما ينتبه الى شيء ما ، فهو حين ينتبه يفعل ، ونشاطه نفسه يعنى أنه سبب كاف لما ينتج عن فعله : « يقال عن السبب أنه « كاف » للنتيجة اذا كان من الممكن ادراكه بوضوح وتميز هذه النتيجة وحدها : ويقال عن السبب انه

---

(١) نفس المرجع ص ٨٢ .

(٢) نفس المرجع صـ ٨١ .

« غير كاف » أو « ناقص » بالنسبة للنتيجة التى لايمكن أن تفهم من خلاله هو وحده فحسب . وبالتالى فاذا ما وقع حادث لذهننا أو جسمنا واستطعنا أن نفهم في وضوح وتميز أنه نتيجة لطبيعتنا الجوهرية وحدها فاننا نكون فى هذه الحالة سببه « الكافى » .

ومن ثم فاننا نقول اننا «بفعل» حين يكون الحادث نتيجة ضرورية لنشاطنا وطاقتنا .. أعنى حين نكون نحن الذين خلقنا هذا الحدث » (1) .

١٩ ــ ويعتقد « برادلى » أن هذا النشاط هو ظاهر فحسب وليس حقيقيا لأن فكرته تؤدى الى نتائج متناقضة . ويذهب الى أن النشاط يعنى أن التغير الذى يظهر فيه هو فى آن معا له سبب وليس له سبب . وهو لكى يبين لنا أن التغير الذى يتضمنه النشاط لابد أن يكون قد سببه شىء آخر غير الشىء النشط نفسه يقول : « النشاط يعنى تغير شىء ما الى شىء آخر مختلف عنه . وهذا واضح فيما أعتقد ، لكن النشاط ليس مجرد تغير أو تبدل بلا سبب . والواقع .. أن ذلك لايمكن لنا أن نتصوره ، لأن (ا ب) لكى تصبح (أ جـ) ، فلابد أن يكون هناك شىء آخر الى جانب (ا ب) والا فسوف نكون أمام تناقض ذاتى صريح . وهكذا فان انتقال النشاط يتضمن باستمرار سببا ما » (2) .

لكنه يستمر فى حديثه ليبين لنا أن التغير الذى يتضمنه النشاط لابد من ناحية أخرى . ألا يكون قد سببه شىء آخر غير طبيعة الشىء النشط نفسه . وهو يقول فى هذا المعنى : « النشاط هو تغير له سبب ، لكنه لابد أن يكون أيضا أكثر من ذلك . لأن الشىء المعين اذا ما غيره شىء آخر فانه لا يقال عنه عادة انه نشط فعال active بل يقال

(1) هـ. هـ. يواقيم « دراسة فى كتاب الأخلاق لاسبنوزا » الطبعة الأولى ص ٢٠٠ .

(2) ف. هـ. برادلى : « الظاهر والحقيقة الطبعة الثانية ص ٦٤ .

على العكس أنه سلبي أو متقبل passive ، أما النشاط فهو يبدو بالأحرى تغيرا يشتمل في ذاته على السبب self-caused ، فالانتقال الذي يبدأ بالشيء نفسه ويظهر من الشيء نفسه هو العملية التي نشعر فيها أن هذا الشيء نشط فعال ، والنتيجة لابد بالطبع أن تعزى الى الشيء على أنها صفة له ، اذ ينبغي أن ينظر اليها لا على أنها تنتمي الى الشيء فحسب ، بل على أنها بدأت وخرجت منه . والشيء حين يحقق طبيعته الخاصة يسمى شيئا نشطا فعالا » (١) .

٢٠ ــ وعبارة « برادلي » الأولى هي ما يهمنا هنا ، ذلك لأن الزعم بأن التغير الذي يتضمنه النشاط يحتاج الى شيء آخـــر غير الشيء النشط يعني انكار كل معنى لكلمة النشـــاط . فلماذا تصف « الشيء » بصفة « النشاط » اذا لم يكن في نيتك أن تنسب لهــذه الصفة أي معنى ..؟ انه لوصحت التفرقة التي سبق أن ذكرناها بين الفعل والحادثة، ولو أننا وضعنا في ذهننا هذه التفرقة، فاننا لن تضللنا بعد ذلك عبارة « برادلي » التي تقول : « ان (ا ب) لكي تصبح (ب جـ) ، فانه لابد أن يكون هناك شيء آخر الى جانب (ا ب) » . فهذه العبارة صحيحة اذا ما طبقت على الحوادث لكنها كاذبة اذا ما طبقت على الأفعال . فهذا الكرسي الموجود في الجانب الأيسر من الغرفة لكي يصبح في الجانب الأيمن منها فلابد أن يكون هنـــاك شيء آخر الى جانب الكرسي هو الذي ينقله من هنا الى هناك ، لكن الانسان الذي يوجد في الجانب الأيسر من الغرفة ويريد أن ينتقل الى الجانب الأيمن منها لايحتاج الى شيء آخر بجانبه . فحركة الـكرسي حادثة تتطلب شيئا آخر يفسرها ، فيما حركه الانسان ــ لو أنه كان فاعلا لهــذه الحركة ـ تفسر نفسـها بنفسـها ولا تحتاج الى شيء آخـر

(١) نفس المرجع ص ٦٤ .

يفسرها ، بمجرد ما نعرف أنها نتيجة لعمل الانسان أو فعله أو أنها الموضوع الذى اختاره لحظة انتباهه .

٢١ ــ مشكلتنا الرئيسية هى ذى : افرض أننا كتبنا مجملا مختصرا للذات على النحو التالى (أ ــ ب) بحيث تكون (أ) هى الفاعل المنتبه و (ب) هى الموضوع الذى ينتبه اليه . فالسؤال الآن هو : ما الذى يجعل الفاعل يلتقط (ب) لتكون موضوعا لانتباهه فى لحظة معينة ويستثنى موضوعات أخرى ممكنة مثل (جـ ا د) .. الخ ..؟ هل الفرد حين ينتبه يكون مبتدئا أم منتهيا . ؟ أعنى هل يكون محصلا أم مبدعا ..؟ أهو نتيجة لظروف سابقة أم أنه سبب فحسب .؟ هل لابد للخلية أو الخلايا العصبية التى تمد حركات العين بالطاقة العصبية لكى تنظر مثلا الى موضوع معين ــ هل لابد أن يثيرها بالضرورة مقدم فزيائى ، وهذا المقدم يثيره شىء آخر .. وهكذا حتى نصل ــ نصل الى أين ..؟ أم هل يمكن لهذه الاثارة أن تبدأ دون أن يسبقها بالضرورة مقدم فزيائى ، أعنى أن تبدأ مع شروع التكوين الطبيعى للفاعل السيكوفزيقى فى الانتباه ..؟ وبعبارة أخرى لو أننا أخذنا حاسة الابصار مرة ثانية : فهل نحن ننتبه الى هذا الموضوع أو ذاك لأن عيوننا قد تحولت أردنا أو لم نرد نحوه ، أم أن عيوننا تتحول نحو الموضوع المعين لأننا نقرر أن ننتبه اليه .. ؟

الرأى الذى ندافع عنه هو أن الفرد فى حالة الانتباه مجبر ذاتيا أعنى أنه محدد بذاته ، فالفاعل فى حالة الانتباه يكون نشطا أعنى أنه يكون سبب نفسه self-caused أى أنه يحمل سببه فى ذاته ، فهو ينتقى بطريقة نشطة ما يبدو أنه يساعد على البقاء ، أو ما يحفظ وجوده : « انه فى اللحظة التى يفكر فيها المرء فى هذا الموضوع سرعان ما يتكشف له زيف الفكرة التى تجعل الخبرة مساوية لمجرد ظهور نظام خارجى أمام الحواس . ان هناك ملايين الأجزاء من النظام

الخارجى تظهر أمام حواسى لكنها لم تدخل قط فى خبرتى : لماذا ..؟ لأنها لا نفع فيها ولا غناء بالنسبة لى . ان خبرتى هى ما أوافق على الانتباه اليه . والأجزاء التى ألاحظها أو التفت اليها هى وحدها التى تشكل ذهنى — ومن ثم فالخبرة تصبح عماء مطبقا بدون النفع الانتقائى ان النفع وحده هو الذى يضفى خبرة وتأكيدا وضوءا وظلا ، ومقدمة ومؤخرة — هو الذى يعطى للكلمة منظورا واضحا » (١) .

ولقد لاحظ « سير تشارلز شرنجتون » كيف يشرع الفرد فى القيام ببعض الأعمال وكتب يقول (٢) : « تستمد حـــركة الفرد من مصدرين : العالم الخارجى من حوله ، والعالم الداخلى الخاص به ، وهو فى كلتا الحالتين يستخدم نشاطه الانتقائى وهو نشاط يحكمه الى حد ما الفعل العصبى الذى ينشأ تلقائيا داخل المراكز العصبية نفسها ويمكن أن ينظر اليه على أنه جهاز يحدث بفضل تنظيمه عـــددا من الأشياء وهو يتركب على هذا النحو الذى يجعل العالم الخـــارجى يستطيع أن يشد زناد الحركة فيه . غير أن شروطه الداخلية تلعب دورا فى تلك الأشياء التى يستغلها فى حدود معينة وفى كيفية عملها ، وهذه الشروط الداخلية قد تبدع بدورها بعض الأفعال » .

٢٢ — وكدليل على صحة هذا الرأى نستطيع أن نلجأ من الناحية الايجابية الى الخبرة ، أما من الناحية السلبية فسوف نحـــاول فى الفصول القادمة أن نبين أن وجهة النظر البديلة أعنى المذهب الجبرى هى وجهة نظر بغير أساس .

٢٣ — الخبرة هى مرجعى النهائى للبرهنة الايجابية على أننى فى حالة الانتباه لا أسلك فى فعلى بسبب عوامل خارجية ، ذلك لأننى حين

---

(١) وليم جيمس «مبادىء علم النفس» المجلد الأول ، الفصل الحادى عشر ص ٤٠٢ .

(٢) ش. شرنجتون : «الانسان وطبيعته» ص ١٨١ .

انتبه أكون شيئا ولا أكون ممتلكا لشيء ما ، أعنى أننى أنتقى ، وأقبل بديلا من البدائل الموجودة أمامى ، فأختاره وأجعله ملكا لى وأوحد بينه وبين ذاتى ، وذلك هو الجبر الذاتى أو التحـديد الذاتى الذى يصنع فيه المرء ذاته ويجعلها على ماهى عليه .

ونحن لدينا فى خبرتنا هذه بالفعل فى حالة الأداء المثل العينى الوحيد للفاعلية الحرة ، لكنا حين نحلل هذا الموقف بعد ذلك ترانا نقسمه الى عاملين ثم علاقة بينهما . أما العلاقة فهى علاقة الاختيار ، وبالتالى فنحن نجرد من الخبرة العينية علاقة الاختيار ، وبمجرد مايتم تجريد مثل هذه العلاقة يكون فى استطاعتنا أن نطبقها على أى عاملين آخرين . وهكذا نستطيع أن نفسر بعض مظاهر التغير فى العـالم الخارجى بأنها أفعال قام بها أشخاص آخرون . وبهذه الطريقة نفسها أيضا نستطيع أن نرى الغرضية فى العمليات البيولوجية فى النبات وفى السلوك الغريزى عند الحيوانات ولا شك أننا فى جميع هذه الحالات عرضة لتفسير الوقائع تفسيرا خاطئا بحيث نطلق اسم الأفعال الغرضية على أمور هى فى الحقيقة مجرد حـوادث ، لكن حتى لو كان ذلك صحيحا فانه لاينفى القول بأننا نجرد علاقة معينة — هى علاقة الاختيار أو الانتقاء — من خبرتنا الخاصة ونطبقها — ان صوابا أو خطأ — على موضوعات أخرى . والواقع أنك كلما أكدت باصرار أن كل ما يقـع فى الوجود ليس الا مجموعة من الحوادث ، وأن اطلاق كلمة الفعل على أى منها ليس الا عملية يقوم بها خيالنا — فانك تبرهن فى الوقت ذاته وعلى نحو قاطع أننى أدرك الفعل فى خبرتى الخاصة ، والا فمن أين جاءت علاقة الاختيار المجردة هذه ..؟ ان هذه الفكرة لا توجد فى العالم الخارجى بناء على افتراضك نفسه لكنها موجودة عنـدى فمن أين جاءت ..؟ لابد — بالتالى — أن أكون قـد جردتها من خبرتى الخاصة حين اخترت شيئا معينا ليكون موضوعا لانتباهى .

٢٤ ــ وبالتالى فان فكرة الحرية بالمعنى الذى تفهم به فى نظرية الجبر الذاتى على أنها تظهر فى فعل الفاعل حين ينتبه ويختار موضوعه ــ هذه الفكرة مستمدة مباشرة من خبرتى العينية، كما أن فكرة الضرورة ــ من ناحية أخرى ــ مستمدة من الفكرة الأصلية عن الحرية . وفكرة القانون التى هى أساس العلم ــ وبالتالى أساس المذهب الجبرى ــ ليست الا تصفية وتنقية للوقائع العينية الموجودة فى خبرتى الخاصة. فالقانون العلمى هو شىء لا نستطيع بالفعل أن نخبر المثل الدقيق الذى يقدمه ، لأن ما نخبره باستمرار وهو واقعة فردية عينية وليست القوانين الا تجريدات من أمثال هذه الوقائع الفردية العينية ، والواقع أنه فى الاختلاف بين وجهات النظر حول العلاقة بين الوقائع العينية والقوانين المجردة يكمن الفرق بين المذهب الآلى والمذهب الديناميكى . « كلما نظر صاحب النزعة الديناميكية الى أعلى اعتقد أنه يدرك وقائع تفلت من قبضة القانون : وهكذا يضع الواقعة على أنها الحقيقة المطلقة ، ويعتبر القانون مجرد تعبير رمزى ــ كبر أو صغر ــ عن هذه الحقيقة. أما النزعة الآلية فهى على العكس تكتشف داخل الواقعة الجزئية عددا معينا من القوانين التى تكون هذه الواقعة بالنسبة لها مجرد نقطة التقاء ولا شىء غير ذلك : وعلى أساس هذا الفرض يصبح القانون هو الحقيقة الأصلية الأساسية » (١) .

ان وقائع الخبرة الفردية والعينية هى الحقيقية أما القوانين فهى تجريدات . ولا يمكن مطلقا أن تكون التجريدات فى اتفاق كامل مع وقائع الخبرة الجزئية ، فهى يمكن فحسب أن تتفق معها اتفاقا كبيرا أو صغيرا لا اتفاقا كاملا ، والقوانين من هذه الزاوية تشبه الأشكال

---

(١) هنرى برجسون «الزمان والارادة الحرة» ترجمة ف. ل. برجسون ص ١٤٠ (هذا هو الاسم الذى أطلق على الترجمة الانجليزية لكتاب برجسون « رسالة فى معطيات الشعور المباشرة » والنص موجود فى الأصل الفرنسى ص ١٠٥ من الطبعة السادسة والتسعين باريس ١٩٦١ ــ المترجم) .

الهندســـية التى يزيل الفكر ما فيها من نقائص كانت موجودة فى الجزئيات العينية للخبرة ، فنحن لانستطيع على الاطلاق أن نخبر الخط المستقيم استقامة مطلقة أو الدائرة الكاملة الاستدارة ، ومع ذلك فنحن نكون هذه الأشكال تكوينا فكرية مثاليا على أساس الوقائع العينية. وتلك هي الحال نفسها مع قوانين الطبيعة، فنحن لم نلاحظها أبدا تتحقق فى كمال مطلق لكنا نستطيع فحسب أن نزيل بالفكر النقائص الموجودة فى ملاحظاتنا الجزئية ، ومن ثم فقوانين الطبيعة التى هى حجـر الزاوية فى بناء المذهب الجبرى ليست الا تجـــريدات من خبرتنا التى هى وحدها الحقيقية . وفى استطاعتك أن تنظر الى الطبيعة على أنها جهاز ينظمه قوانين لاترحم . لكنك قبل أن تفعل ذلك عليك أن تسلم أولا بأن مثل هذا التصور مستمد من شيء آخر وأن خبرتك بالوقائع العينية هى الأصل الذى اشتق منه ، وطالما أن خبرتك هى فى النهاية خبـرة بفعل ما أعنى خبرة بالانتباه والانتقاء ، فانها بالتالى خبرة بالجبر الذاتى أو التحديد الذاتى . ولا شك أن تصور الحرية بالمعنى الذى نفهم به هذه الكلمة فى نظرية الجبر الذاتى هو تصور مسبق قطعا ، تصور الضرورة ، فالأول يدرك مباشرة عن طريق الخبرة بينمـا الثـانى جاء نتيجة تصفية بعدية . « لو أننا تساءلنا لماذا يضفى أحد الفـــريقين (أصحاب النزعة الديناميكية) ، حقيقة عليا على الواقعة ، بينما يضفى الفريق الآخر (دعاة النزعة الآلية) مثل هذه الحقيقة على القانون ، لوجدنا أن النزعة الآلية والنزعة الديناميكية تأخذ كل منهما كلمـة البســاطة بمعنيين مختلفين أتم الاختلاف . أما الفريق الأول فيرى أن المبدأ يكون بسيطا لو أمكن لنا أن نرى نتائجه وأن نحسب آثاره . وهكذا ــ حسب هذا التعريف نفسه ــ تكون فكرة المقصود الذاتى أكثر بساطة من فكرة الحرية ، ويكون التجانس أكثر بســـاطة من اللاتجانس ، ويكون المجرد أكثر بساطة من العينى . غير أن النزعة الديناميكية لا تسعى الى وضع الأفكار فى أنسب النظم وأكثرها ملاءمة

للعثور على الخيط الحقيقى الذى يربط بينها .. ومن هذه الوجهة من النظر تصبح فكرة التلقائية بلا نزاع أبسط من فكرة القصور الذاتى، طالما أن الثانية لايمكن أن تفهم وأن تحدد الا عن طريق الأولى فى حين أن الفكرة الأولى تكتفى بذاتها » (١) .

٢٥ ــ لانستطيع أن نجاوز القول بأن خبرتنا كما ندركها ادراكا مباشرا وكما نحللها عن طريق الاسترجاع ، تظهرنا على أننا فى حالة الانتباه نكون مجبرين ذاتيا في اختيار موضوع الانتباه ، كلا وليس ثمة امكان لوجود معرفة ــ أية معرفة ــ بمعزل عن خبرتنا الخاصة لأن الخبرة هى مرجعنا النهائى ، والعالم هو عالم بالنسبة لنا ، ومهما حاولنا أن نقول عكس ذلك فاننا مقيدون فى النهاية بما صادفناه فى خبرتنا . يقول وايتهد : « معطياتنا هى العالم بالفعل بما فى ذلك أنفسنا نحن ، وهذا العالم الفعلى ينتشر أمامنا للملاحظة فى شكل موضوعات لخبرتنا المباشرة ، وتوضيح هذه الخبرة المباشرة هو المبرر الوحيد لأى تفكير ، ونقطة البداية أمام الفكر هى الملاحظة التحليلية لمكونات الخبرة » (٢) . وكتب « افلنج Aveling » (٣) فى هذا المعنى يقول : « يمكن أن نضع مبدأ عاما لايسمح بأى استثناء مهما كان نوعه هذا المبدأ هو : جميع معطيات الاعتقاد ــ حتى تلك المعطيات التى بلغت حدا كبيرا من الاتقان والأحكام فى طابعها العلمى أو الفلسفى ــ تستمدها مباشرة من خبرتنا التجريبية المباشرة ، أو هى على الأقل ترتبط

---

(١) نفس المرجع السابق ص ١٤١ ــ ١٤٢ .

(٢) أ. ن. وايتهد : «التطور وعالم الواقع» Process and Reality الطبعة الأولى ص ٥ .

(٣) هو فرانسيس ايفلنج Frances Aveling كان مدرسا لعلم النفس فى جامعة لندن ، ومن أهم مؤلفاته «فى الوعى الكلى والفردى» عام ١٩١٢ و «النظرة الى الواقع من خلال علم النفس » ١٩٢٩ ــ و «الشخصية والارادة» ١٩٣١ و «مدخل الى علم النفس» ١٩٣٢ (المترجم) .

بهذه الخبرة بطريقة محددة تماما بحيث يمكن التأكد منها » [١] .

٢٦ ـــ غير أننا حين نقول ان الفرد فى حالة الانتباه يكون نشطا فعالا دون أن يكون لنشاطه سبب خارجي لكنه محدد بذاته فى احداث حركات جسمه هو ـــ ألا نكون بذلك قد اعتدينا على الأرض المقدسة لقانون بقاء الطاقة .. ؟ ان فى استطاعة أحد علمــاء الطبيعة أن يثير الاعتراض الآتى : ان احداث حركة فى الجزئيات المادية للجسم يعنى أن النشاط الذاتى المزعوم قد أضاف قدرا جديدا من الطاقة الحركية Kinetic energy دون أن يختفى قدرا مساويا لهذه الاضافة من صورة أخرى من صور الطاقة ، وهذا تحطيم واضح لواحد من أعظم القوانين المعترف بها فى علم الطبيعة وهو قانون بقاء الطاقة الذى يذهب الى أن *الطاقة لا تزيد ولا تنقص* بل تتحول فقط الى صور مختلفة .

٢٧ ـــ ويمكن أن نشرح قانون بقاء الطاقة فى ايجاز شـــديد على النحو التالى :

اذا مادرسنا الطرق التى تؤثر بها المادة فى حواسنا لوجدنا أن هناك حالات متعددة للمادة يمكن قياسها هى التى نسميها بصـــــورة الطاقة . وهكذا نجد لدينا : طاقة الحركة ، وطاقة الوضع ، والحرارة ، والضوء .. الخ ، ونحن نلاحظ أنه فى حالة اختفاء احدى هذه الصور تظهر بدلا منها صورة أخرى ، وفى كل حالة من هذه الحالات هنـــاك معـــدل ثابت لتحول صـــورة من الصـــور الى صـــورة أخـــرى . فلو أننا استخدمنا الطاقة الكيمائية لتوليد الحرارة ، فان عدد الوحدات الحرارية التى نحصل عليها من كل وحدة من وحدات الطاقة الكيمائية الضائعة يظل ثابتا . ولو أننا لاحظنا كل التحولات التى تطرأ على أى مجموعة من مجموعات الطاقة ، لوجدنا أن المجموع الكلى للوحدات

---

(١) ف. افلنج « الشخصية والارادة » الطبعة الأولى ص ٢٥ .

الذى نحسبه بمصطلحات احدى هذه الصور ـ يظل ثابتـا باستمرار. ويمكن أن نوضح ذلك بهذا المثال الآتى : افرض أن شخصا يملك مبلغا معينا من المال وأنه أحيانا يستبدل القروش بالشلنات ، وأحيانا أخرى يستبدل العملة الفضية بعملة ورقية .. الخ لكن المبلغ يظل مع ذلك ثابتا ، فالمجموع الكلى يبقى كما هو سواء أكان محسوبا بالشلنات أم بغيرها ، وعلى الرغم من أن المبلغ كله كان فى لحظة من اللحظات مجموعة من القروش وفى لحظة أخرى كان كله فضة ، وفى لحظـة ثالثة كان كله أوراقا مالية ، أو كان فى لحظة رابعة خليطا من ذلك كله ـ فان المجموع الكلى للمبلغ يظل واحدا فى جميع هذه الحالات .

٢٨ ـ وعلى ذلك ففى استطاعة *عالم الطبيعة* أن يقـول ان الأعصاب أجسام مادية مثلها مثل الحجارة سواء بسواء ، وانتقـال التيارات العصبية هى نفسها عملية فسيو ـ كيمائية تشبه تماما عملية احتراق الشمعة ولابد من تفسيرها تفسيرا ماديا . ولو أننا افترضنا أن شيئا مما يحدث فى حالة الانتباه داخل لحاء المخ
بحيث لا يمكن أن يحدث بنفس الطريقة فى حالة أخرى بوصفه محصلة لظروف مادية خالصة ، فاننا بذلك نحطم الاتصـال الذى لا يتحطم للتفسير الفزيائى، فالطاقة الموجودة فى العالم المادى لا تفنى ولا تخلق بل يعاد توزيعها فحسب ، وبالتالى فلا يمكن أن يكون صحيحا ما نقوله من أن النشاط الذاتى يحدث حركة ـ لأنه بذلك لابد أن يزيد أو ينقص من كمية الطاقة الموجودة فى العالم المادى ـ وبالتالى يحطـم قانون بقاء الطاقة .

٢٩ ـ وردا على هذا الاعتراض سوف أجيب بادىء ذى بدء بالشك فى الشمول المزعوم لهذا القانون ، وسوف أحاول ـ ثانيا ـ أن أبين أن نشاط الانتباه لايتعارض بالضرورة مع هذا القانون .

٣٠ ـ هنـاك واقعة تعارض الزعم القائل بأن الطاقة لابد أن

يقابلها قدر من العمل مساو لها تماما ، وهى أن بعض الطاقة الحرارية يتبدد دون أن يحدث أى قدر من العمل مساو له ، وطالما أننا لانعرف شيئا عن الطريقة التى تعود بها هذه الطاقة المبددة الى مصدرها الأصلى ألا يمكن أن تكون الطاقة المتاحة لنا مستمدة من مصدر خفى لايمكن فزيقيا أن ترد اليه ..؟

٣١ ــ وهذا السؤال يبرز أمامنا فكرة امكان الرد reversibility أو امكان التحول وهى الفكرة التى تزعمها النظرة الآلية ويدعمها قانون بقاء الطاقة . فهم يزعمون أن أيا ما كان التغير الذى يحدث فى العالم فان من الممكن أن يعود كل شىء من جديد الى وضعه السابق ، لكن الوقائع تظهرنا على أن هذه النظرية المزعومة لا تستطيع ــ على الأقل ــ أن تجد لها تطبيقات فى مجالات معينة . « ان لا معقولية الرد (أو التحول الى الوضع السابق) واضحة فى العمليات العضوية : فليس من المعقول أن تتقلص الشجرة وتعود القهقرى الى البذور ، ولا أن تبدأ الحياة مع جثة الانسان وتنتهى بالميلاد ، ولا تعود سلسلة الأنساب الى الوراء » (١) والواقع أن امكانية الرد هذه لايمكن ــ فيما يبدو ــ أن تنطبق الا على نظام يمكن لأجزائه بعد أن تتحرك أن تعود الى أوضاعها السابقة أعنى نظاما لايلعب الزمان أى دور فى ماهيته . «لكن الأمر على خلاف ذلك تماما فى مجال الحياة ، فهاهنا تبدو الديمومة ــ يقينا ــ وكأنما تقوم بدور السبب ومن ثم فان الفكرة القائلة بالعودة بالأشياء الى الوراء بعد انقضاء زمان معين هى ضرب من المستحيل ، طالما أن مثل هذه العودة الى الوراء لاتحدث قط فى حالة الكائن الحى » (٢) . « وفى حين أن النقطة المادية كما يفهمها دعاة النزعة

---

(١) جيمس وورد : «المذهب الطبيعى واللا أدرية» الطبعة الثانية المجلد الثانى ص ٨١ .

(٢) هـ. برجسون : «الزمان والارادة الحرة» الترجمة الانجليزية بقلم ف. ل. برجسون F. L. Pogson ص ١٥٣ .

الآلية تظل فى حاضر أبدى ، فان الماضى قد يكون حقيقة بالنسبة للأجسام المادية ، وهو يقينا حقيقة أكيدة بالنسبة للموجودات الواعية. واذا كان الماضى لايمثل أدنى كسب ولا أدنى خسارة بالنسبة الى أى نظام نزعم له البقاء ، فانه قد يمثل كسبا بالنسبة الى الكائن الحى ، وهو بدون شك كسب محقق للوجود الواعى . واذا كان الأمر على هذا النحو : أليس هناك الشيء الكثير مما يمكن أن يقال حول افتراض القوة الواعية أو الارادة الحرة ، التى تخضع لفعل الزمان وتستغرق دبمومة حتى انه ليمكن أن تفلت من قانون بقاء الطاقة .. ؟ (١)

٣٢ ــ ان كل ما فى استطاعة عالم الطبيعة أن يؤكده بواسطة قانون بقاء الطاقة هو أن القدر المعين الموجود من الطاقة فى الصورة (أ) ، يساوى القدر المعين الموجود من الطاقة فى الصورة (ب) . «غير أن التأكد من المتساويات الآلية للصور المختلفة من الطاقة ، وتقرير الثبات المطلق لهذه المتساويات كجزء من المسلمة العامة التى تقول ان الطبيعة مطردة ــ شيء ، والزعم بأن كمية الطاقة الموجودة فى الكون محدودة ولأنها محدودة فهى لاتزيد ولا تنقص تبعا لقانون ما أو لمبرر كاف ــ شيء مختلف عنه أتم الاختلاف .. (ان عالم الطبيعة ؟ لا يعرف الا أن معدلات التحول والتبدل ثابتة ومنتظمة داخل نطاق الحدود الضيقة جدا لملاحظته ، وهو حتى داخل هذه الحدود مقيد تماما بمعدل النتائج لعدد لا حصر له من العمليات الفردية » (٢) .

٣٣ ــ وفضلا على ذلك كله ، وبغض النظر عن مشكلة الصعوبة الكمية : فكيف يستطيع العلم أن يتأكد من أن صور الطاقة المعرفة هى وحدها الصور الممكنة فحسب ..؟ اننا حين نقول: ان (أ) يمكن

---

(١) نفس المرجع ص ١٥٤ .

(٢) جيمس وورد : « المذهب الطبيعى واللا أدرية » الطبعة الثانية ، المجلد الثانى ص ٧٥ .

أن تتحول تماما الى (ب) فاننا لا نستبعد بذلك امكان وجود صـــور أخرى من الطاقة تتوسط هذه الدورة . وسواء أكانت كمية الطـاقة الموجودة فى الكون ثابتة كلها أم لا فسوف يبقى علينا أن نتأكد من أن قائمة صور الطاقة التى نعرفها قائمة شاملة تماما قبل أن يحق لنـا أن نرفض نظرية جديدة .

٣٤ ـ والى جانب ذلك كله : افرض أننا سلمنا بأن قانون بقـاء الطاقة صحيح وشامل ، فهو لابد أن يكون هناك تعارض بين مثل هذا القانون وبين النشاط الذاتى ..؟ يمكن أن يقـال بادىء ذى بدء ان قانون بقاء الطاقة يختص فحسب باعادة توزيع الطاقة داخل اطار النظام المادى ، لكنه يظل صامتا أمام الأحداث الأخرى التى يقال انها ليست مادية . ان ما يؤكده هذا القانون هو أن الطاقة لا يمكن أن تزيد أو تنقص فى أية ظروف مادية ، لكنه لايخبرنا ما الذى عساه أن يحـدث لو تدخل عامل غير مادى ليلعب دورا فى هذه الأحداث .

٣٥ ـ ثانيا ـ وربما كانت تلك نقطة أكثر أهمية ـ ان من الممكن تماما أن تكون فاعلية الذهن مجرد فاعلية موجهة بحيث تقود الى اعادة توزيع الطاقة دون أن يكون لها أدنى أثر على كمية هذه الطاقة زيادة أو نقصانا . والحق أن المرء ليغريه تماما أن يسوق اقتراحا جـريئا مؤداه أن الحياة تعتمد على توجيه وضبط الطاقة دون أن تكون هى نفسها احدى صورها ، ويمكن أن تكون لمجرد اعادة التنظيم نتائج مذهلة ، فنحن نجد فيما يسمى بفعل الانسان فى الطبيعة أن « خواص المادة هى التى تعمل كل شىء بمجرد ما توضع الأشياء فى وضـــعها الصحيح . وكل ما يفعله الانسان فى المادة بل كل ما يستطيع أن يفعله هو أن يقوم بهذا العمل أعنى أن يضع الأشياء فى وضعها الصحيح بحيث يمكن أن تؤثر فيها قواها الداخلية الخاصة ، كما تؤثر فيها تلك الأشياء الطبيعية الأخرى الباقية . فالانسان لا يفعل شيئا سوى أن

يحرك شيئا من شيء آخر أو الى شيء آخر . وأوامره كلها على قوى الطبيعة لا يمكن أن تقاس قوتها بتلك القوة التى يحصل عليها هو نفسه حين ينظم الأشياء فى تلك التركيبات والتفاعلات التى نشأت عنها القوى الطبيعية ذاتها ، كما هى الحال ــ مثلا ــ حين يضع عود ثقاب مشتعل على وقود ، أو حين يضع الماء فوق مرجل من نار بحيث يتولد عنها قوة البخار التمددية التى أدت بشــكل واسع الى تحقيق الأغراض البشرية (1) .. »

يقول « ماكسويل Maxwell » لو أننا افترضنا وجود عفريت من نوع خاص بلغت ملكاته من الدقة حدا يمكنه من تتبع الجــزيئات فى مسارها بحيث يكون قادرا على أن يعمل ما يستحيل علينا الآن عمله ، فسوف نظل مع ذلك نتخيله محدودا فى صفاته مثلنا تماما . لأن « الجزيئات فى اناء مملوء بالهواء وفى درجة حرارة مطردة تتحرك بسرعات ليست مطردة على الاطلاق ، رغم أن أدنى سرعة لأى عدد كبير منهم نختاره اختيارا تعسفيا هى سرعة مطردة فى الغالب تماما . ودعنا الآن نفترض أن مثل هذا الاناء يقسم قسمين هما : (ا ، ب) ، وأن أحد القسمين به ثقب صغير ، وأن هناك كائنا يستطيع أن يرى الجزيئات الفردية يفتح هذا الثقب الصغير ويغلقه بحيث يسمح فقط للجزيئات السريعة بالعبور من (أ) الى (ب) ، والجزيئات البطيئة بالعبور من (ب) الى (أ) . ان مثل هذا الكائن سوف يستطيع على هذا النحو ــ دون أن يبذل أدنى جهد ــ أن يرفع درجة حرارة (ب) ، وأن يخفض درجة حرارة (أ) » (2) .

---

(1) مل : «مبادىء الاقتصاد السياسى» الكتاب الأول ، الفصل الأول ، القسم الثانى . اقتبسه جيمس وورد فى كتابه «المذهب الطبيعى واللا أدرية» الطبعة الثانية ، الجزء الأول، ص ٢٠٠ ــ ٢٠١ .

(2) ماكسويل « نظرية الحرارة » ١٨٩٤ ص ٣٣٨ وما بعدها ، اقتبسه جيمس وورد فى كتاب « المذهب الطبيعى واللاأدرية » الطبعة الثانية المجلد الأول ص ٢٠٢ .

غير أن ذلك ليس الا تشبيها مجازيا يمكن أن يساء فهمه ، فأنا لا أفترض وجود أى كائن متوسط يقوم بعمل التوزيع من أجل الفاعل السيكوفزيقى على النحو الذى اقترح فيه « ديكارت » وجود غدة صنوبرية تقوم بوظيفة مماثلة [1] . كلا ولست أفترض وجـود ذهن مستقل يعمل فى البدن ويتفاعل معه . فأنا أعتقد أن هناك كائنا واحدا فحسب هو : الفاعل السيكوفزيقى ، وواحديته هى اتحاده العضوى أو هى وحدته العضوية ، ومثل هذا الفاعل له وظيفة تختص بطريقة عجيبة بالجسم الحى ، وهذه الخاصية العجيبة تعتمد أساسا ــ كمـا قلنا ــ على انتباه الفرد الى الوجود ، وانتقاء عنـاصر معينة ورفض عناصر أخرى ، والفرد فى احداثه لحركته يكون نشطا فعالا محـددا بذاته فحسب ، وكل أنشطة الفرد ــ أيا كان نوعها ــ تفترض مقـدما وظائف الانتقاء والاختيار المتضمنة فى الانتباه .

بقى أن نعرف : متى يعتبر فعلا من أفعال الانتباه ارادة ، ومتى لا يعتبر كذلك .

---

(١) كان « ديكارت » يعتقد أن الغدة الصنوبرية التى توجد فى منتصف المخ هى المحول الذى يقوم بتحويل الأقطار الى منبهات تحرك الجسم المادى ، كما أنها أيضا الوسيلة التى يتحول بها حادث جسمى (كوخز الدبوس مثلا) الى احساس أو الى فكرة وهذه الغده باختصار هى عنده نقطة الالتقاء بين النفس والجسد . (المترجم) .

الفصل الثالث

الإرادة

« الفصل الثالث »

« الارادة »

١ ـ الارادة هي الانتباه الى موضوع يتصف بخصـائص معينـــة ٠

٢ ـ ليس هناك ملكة تسمى « بالارادة » ، ولكن هناك أمثلة للارادة فحسب ٠

٣ ـ الانتباه سابق على الارادة ٠ وجهة نظر « برادلى » التى تقول العكس ٠ (٤ ـ ٦) نقد وجهة نظر « برادلى » ٠

٤ ـ من أين يأتى الانتباه حين يصاحب الارادة دون أن يكون هو نفسه مرادا مباشرا ٠٠ ؟

٥ ـ لا يتضح ما اذا كان « برادلى » يعتقد أن الانتبـاه مصاحب ضرورى للارادة أم الارادة يمكن أن توجد بدونه ٠

٦ ـ التناقض فى قوله ان الانتباه يصبح الموضوع المباشر للارادة حين تكون العقبة فى تحقيق فكرتى هى شرود الذهن ٠

٧ ـ كيف نفسر الحالات التى أشعر فيها أن الانتباه هو الموضوع المباشر لارادتى ٠

٨ ـ جميع الأمثلة الممكنة للأفعـال الارادية تعتمد على الانتباه الى فكرة لها خصائص معينة ٠

٩ ـ يكون الموقف حالة من حالات الارادة :

ا ـ اذا كانت الفكرة التى أنتبه اليها هى فكرة تغيير الوجود •

ب ـ واذا كان التغير لابد أن يحدث بناء على الفكرة •

جـ ـ وبوساطة هذه الفكرة •

د ـ ويشترط أن يحقق الفاعل نفسه حين يحقق الفكرة (١٠ ـ ١٤) ـ مناقشة هذه النقاط :

١٠ ـ لابد أن يكون هناك وجود ذو طبيعة معينة داخلية أم خارجية • تغير هذا الوجود لابد أن يبدأ الآن •

١١ ـ لابد أن يكون هناك صراع بين فكرتى عن التغير وبين طبيعة الوجود • لابد أن يكون التغير فى نطاق قدرة الفاعل •

١٢ ـ لابد أن يحدث التغير طبقا لمضمون الفكرة ـ السماح بالزيادة الضرورية فى التغير •

١٣ ـ لابد أن يكون التغير نهاية عملية ، كانت بدايتها الفكرة التى انتبهت اليها ، العلاقة بين البداية والنهاية يجب الا تكون مجرد تتابع بل أن تكون نفسها العلاقة بين الفعل فى حالة الأداء acting والفعل وقد انتهى •

١٤ ـ الفاعل يحقق نفسه فى حالة الارادة لأنه يتحد مع فكرة التغير ، ما المقصود بهذا الاتحاد •• ؟

١٥ ــ أنا أختار فكرة التغير لأنها تناسب حياتي ككل. هل هناك نظام مثالي .. ؟

١٦ ــ الأخلاق هي العمل تحت سلطان العقل .

١٧ ــ الهوة بين فكرتي عن التغير وبين الوجود الواقعي يختلف مداها : فكلما اتسعت ازداد الجهد الذي يبذل في الفعل الارادي .

١٨ ــ الفرق بين الارادة والتفكير .

---

١ ــ حاولت في الفصول السابقة أن أبين أن كل واقعة سيكولوجية تعتمد على الانتباه الى شيء ما ، والانتباه هو الجانب الذاتي وما ننتبه اليه هو الجانب الموضوعي ، ومن الجانبين معا ــ الذاتي والموضوعي ــ تتألف الذات . والأفعال السيكولوجية كلها ليست الا تنوعا للجانب الموضوعي من الانتباه ، فليس هناك سوى فعل أساسي واحد هو الانتباه ثم موضوعات متعددة ننتبه اليها في أوقات مختلفة: ففي الادراك الحسي ننتبه الى موضوع يتسم بخصائص معينة وهكذا .. وسوف أحاول في هذا الفصل أن أعرض للخصائص النوعية التي تميز الموضوع الذي ننتبه اليه في حالة الارادة .

٢ ــ غير أن القول بأن الجانب الذاتي هو الانتباه دائما ، وأنه ليس ثمة سوى مجموعة من الخصائص هي التي تطبع بطابعها موضوع الانتباه في حالة الفعل الارادي ، يعني في الحال أنه ليس ثمة « ملكة » تسمى بالارادة ، لأن تصور مثل هذه « القوة » لن يعني في هذه الحالة الا أننا نقوم بتعميم مجرد من الأمثلة للمواقف الارادية كما هي الحال بالضبط في تصور « الانسان » الذي لا يدل الا على تعميم مجرد من الأفراد الجزئية التي تشترك جميعا في خصائص معينة وبمعنى آخر ليست هناك « ارادة » تريد في مناسبات معينة أشياء

محددة ولا تريد هذه الأشياء فى مناسبات أخرى . بل هناك فقط أمثلة منوعة للمواقف الارادية . وافتراض وجود ملكة للارادة هو الذى يجعلنا نريد فى مواقف معينة ولا نريد فى مواقف أخرى ، سوف يبدو أشبه ما يكون « بافتراض «ملكة للغناء» هى التى تجعلنا نغنى ، و « ملكة للرقص » هى التى تجعلنا نرقص .. » (١)

٣ ــ ولو أن الانتباه من ناحية أخرى كان موجودا فى كل واقعة سيكولوجية ــ بما فى ذلك حالات الارادة ــ فسوف يتضح فى هذه الحالة أن الانتباه لا بد أن يكون سابقا على الارادة . غير أن «برادلى» يأخذ بوجهة النظر المعارضة ، فهو يعتقد أن الانتباه النشط يتضمن الارادة ، أعنى أننى فى كل مرة أنتبه فيها انتباها نشطا ايجابيا الى شىء ما ، فلابد أن يكون هناك فعل للارادة يسبق فعل الانتباه . لكنه يضيف « ان الانتباه ــ يقينا ــ لايعنى الارادة بالمعنى الذى يكون فيه كل انتباه مرادا بشكل مباشر . ذلك لأن الانتباه نفسه ليس هو باستمرار هدف ارادتى ، فقد يكون فى بعض الحالات هدفى وقد لايكون .. فاذا ما حققت غرضا ما خارجيا أو داخليا فاننى قد أكون منتبها بغير شك ، ومع ذلك فما دمت لا أشعر بأى ميل على الاطلاق الى الشرود ذهنيا عن هدفى ، فاننى لا أنتبه مطلقا انتباها مرادا مباشرة .. ومن ثم فان الانتباه باختصار حالة قد تكون هى نفسها مرادة مباشرة لكنها يقينا ليست بحاجة الى أن تكون كذلك (٢) .

وعلى ذلك فان « برادلى » يرى أن هناك نوعين من الحالات:

(أ) اما أن يكون الانتباه نفسه هو موضوع الارادة . (ب) أو أن يصاحب ممارسة الارادة فحسب دون أن يكون هو نفسه مرادا .

---

(١) لوك : «مقال فى العقل البشرى» المجلد الأول ، الكتاب الثانى ، الفصل الحادى والعشرين نشره أ. س. فريزر A.C. Fraser عام ١٨٩٤ ص ٣٢٢ .

(٢) مجلة « Mind » عدد ٤١ ص ٨ .

وهو يكون موضوعا للارادة : « حين ندرك أن التمهل أو التأنى أو الصعوبة أمام تحقيق فكرتى تعتمد بطريقة ما على فشلى وشرود ذهنى أما الانتباه نفسه فهو موجود وتشتمل عليه صراحة فكرتى عن الغاية أو الهدف ، وفى هذه الحالة يكون الانتباه نفسه مرادا بطريقة مباشرة، وليس كما كان من قبل موجودا وجودا عرضيا » (١) . وسوف أثير ضد وجهة نظر برادلى هذه الاعتراضات الآتية :

٤ ــ (أ) ، فهو لم يفسر لنا كيف ينشأ الانتباه فى الحالات التى يوجد فيها وجودا عرضيا أعنى الحالات التى لا يكون فيها هو نفسه مرادا بطريقة مباشرة الحالات التى « قد أكون فيها ــ بغير شك ــ منتبها ، ومع ذلك لا أشعر على الاطلاق بأى ميل الى الشرود ذهنيا عن هدفى وقد لا أنتبه انتباها مرادا بطريقة مباشرة » . وحتى أوضح اعتراضى هذا سوف أستخدم الرموز الآتية : افرض أن (أ) تمثل الارادة ، و (ب) تمثل الانتباه و (حـ) تمثل الموضـــوع المراد ، عندئذ فى الحالات التى يكون فيها الانتباه مصاحبا فحسب لممارسة الارادة دون أن يكون هو نفسه مرادا فسوف تكون الصيغة على النحو التالى :

أ ←— حـ (ب) . وهى تقرأ هكذا : الارادة (أ) موجهة الى غرض معين (حـ) ، والانتباه ، (ب) متضمن بطريقة ما فى الموقف . أما فى الحالة التى يكون فيها الانتباه نفسه مرادا فسوف تكون الصيغة على النحو التالى : أ ـــ ب حـ فنقول عنئذ ان الانتباه تشـــتمل عليه صراحة فكرة الغاية أو الهدف .

والسؤال الآن هو : فى الحالة السابقة التى يوصف فيها الموقف بأنه أ ←— حـ (ب) من أين يأتى الانتباه ..؟ لا يمكن أن يقال: انه جزء

(١) نفس المرجع ، ص ٩٠

ضرورى من الارادة ، اذ يمكن أن يكون هو نفسه مرادا ، ولا يمكن أن يقال : انه شرط ضرورى للموضوع المراد ، لأنه بناء على رأى « برادلى » نفسه ــ يمكن تصور الانتباه شاردا عن الموضوع بحيث يمكن أن يعود اليه بواسطة الارادة . وعلى ذلك ففى الحالة التى يكون فيها الانتباه نفسه ليس هو الموضوع المباشر للارادة أعنى حين يوجد وجودا عرضيا فانه لا يمكن أن يكون جزءا ضروريا من أ (أعنى من الارادة) ولا جزءا ضروريا من حـ (أعنى من الموضوع المراد) . ومع ذلك كله فلا يزال برادلى يرى أنه من الضرورى أن يكون الانتباه موجودا ليساهم فى عملية الارادة ! والسؤال الذى يطرح نفسه هو : ما السبب الذى يجعل الانتباه موجودا فى هذه الحالة ؟ انه اما أن يكون موجودا بسبب الارادة بشكل غير مباشر واما ألا تكون له علاقة سببية بالارادة على الاطلاق . فلو أنه كان موجودا بسبب الارادة بطريقة غير مباشرة فلا بد أن يكون ناتجا من الارادة وموضوعها ، غير أننا لا يمكن أن نتصور كيف يمكن أن يحدث ذلك . افرض مثلا أن موضوع ارادتى هو قراءة قصيدة من القصائد وفهمها ، ان الارادة والقصيدة قد استدعيتا معا الانتباه الى القصيدة . واذا لم يكن ذلك هو المعنى المقصود فاننى لن أستطيع أن أفهم كيف يمكن للانتباه أن يكون موجودا بطريقة أخرى بسبب الارادة وبشكل غير مباشر . لكن اذا لم يكن للانتباه صلة بالارادة على الاطلاق ، فلا يمكن أن يقال عنه انه بعد الارادة ، ولا يمكن على الاطلاق أن نتصور أنه يطيع اتجاهات الارادة .

٥ ــ (ب) ــ لا يتضح ما اذا كان « برادلى » يعتقد أن الانتباه مصاحب ضرورى للارادة ، أم أن الارادة يمكن أن توجد بدون الانتباه . فكلامه يدل من ناحية على أن الانتباه لابد أن يتبع كل حالة من حالات الارادة ، لكنه يكون أحيانا مرادا بطريقة مباشرة ، وأحيانا

آخرى يكون مرادا بطريقة غير مباشرة . وكلامه يدل من ناحية أخرى على أنه يتصور حالات تكون فيها الارادة موجودة مع غايتها لكن بدون انتباه ، وذلك حين يقول: ان شرود الذهن (أعنى عدم الانتباه الى الموضوع المراد ؟ قد يعوق أو يعرقل تحقيق فكرتى . وذلك يعنى بعبــارة أخرى أنه قد يكون لدى ارادة الوصــول الى غاية معينة فكرتها موجودة فى ذهنى غير أن عدم الانتباه الى هذه الغاية يعوق أو يعرقل عملية الوصول اليها .

٦ ــ ومن ناحية أخرى فان قول «برادلى» : ان الانتباه قد يكون هو الموضوع المباشر للارادة « حين ندرك أن التعويق أو العقبة أمام تحقيق فكرتى تعتمد بطريقة ما على فشلى وشرود ذهنى » ــ هذا القول يبدو أنه يحتوى على تناقض ذاتى . لأنه يعنى ببساطة أننى أدرك أن هدفى لم يتحقق لأننى كنت شارد الذهن ، وهكذا أعود فأجعل انتباهى موضوعا مباشرا للارادة . غير أن « الادراك » لا يكون ممكنا بدون الانتباه الى الموقف المدرك . وعلى ذلك فيمكن أن تصاغ وجهة نظر « برادلى » على النحو التالى : حين أجد من خلال الانتباه أن انتباهى ليس موجها الوجهة الصحيحة فاننى أقوم بتصحيحه بارادتى . والقول بأن الانتباه يكتشف أنه هو نفسه قد ضــل ليس الا خلفا واضــحا .

٧ ــ ومن هنا فان القول بأسبقية الارادة على الانتبــاه قول لا يمكن الدفاع عنه ، ولهذا فأنا أعتقد أن الصيغة لابد أن تكون باستمرار على النحو التالى : ب ــ حـ بحيث تمثل (ب) ــ كما سبق أن قلنا ــ الانتباه ، كما تتمثل (جـ) موضوع الانتبــاه . ويقال عن (أ) التى تمثل الارادة : انها توجد حين تكون هناك خصائص معينة تتصف بها (ب) أعنى موضوع الانتباه ــ وهى خصائص سوف نبحثها بعد قليل .

والقول بأن الانتباه يسبق الارادة يعفينا من الربط غير الضرورى بين الانتباه والوعى : فقد يكون الانتباه شعوريا فى حالتى الارادة والتفكير ، وقد يكون لا شعوريا فى حالة النزوع البسيط . وحتى فى حالتى الارادة والتفكير اللتين يكون فيهما الانتباه شعوريا فاننى قد أشعر بالعمل الرئيسى الذى أقوم به فى الوقت الذى تحدث فيه أشياء أخرى كثيرة بطريقة لا شعورية . فأنا الآن مثلا أشعر بأننى أكتب لكنى لا أستطيع أن أشعر بمئات الآلاف من الألياف العصبية والعضلية التى تتكامل معا وتركز نفسها فى فعل الكتابة . ومن ناحية أخرى فليس كل فرد عضوى يستطيع أن يشعر تماما بالعمل الرئيسى الذى يقوم به فى وقت معين : ويبدو أن تقسيم « ليبنتز » للجواهر العضوية الى جواهر لا واعية وجواهر واعية ، وجواهر واعية بذاتها ــ تقسيم صحيح : فالنبات ــ مثلا ــ يعمل ككل عضوى لكنه يعمل بطريقة لا شعورية ، أما الكائنات الحية فيمكن أن يقسم نشاطها الى ثلاثة مجالات : مجال النشاط اللاشعورى كنشاط العقل الفسيولوجى، ومجال الوعى الغامض كوعينا بضوضاء الطريق ، أو أثر الضغط على جلدنا فى الوقت الذى ننظر فيه باتنباه الى موضوع معين . وأخيرا مجال الوعى الواضح . وهذا المجال الأخير هو ما يسمى عادة بالانتباه. لكن تبعا للنظرية التى نأخذ بها فان هذه التقسيمات الثلاثة تحتاج كلها الى الانتباه من جانب الفرد ، أعنى الانتباه الى الموقف الحاضر حتى يستطيع أن يعمل وفقا لما يبدو له أنه نافع لحياته وسعادته .

ويتكامل المجموع الكلى لنشاط الفاعل ــ فى حالة الفعل المراد ــ فى كل واحد . سواء أكان هذا الفعل فعلا خاصا بالتفكير أو بحركة الجسم . والفعل المراد ليس الا قمة للانتباه . وأين عسانا نجد مثالا للصلابة والتماسك فى كائن حى معقد أكثر مما نجده عند انسان عاكف ومنصب على فعل عنيف من أفعال الارادة .. ؟ غير أن

الفعل المراد عند الانسان يظهر فى صورتين واضحتين : فهو قد يكمن تحت صورة مساهمة الجهاز العضلى للجسم كله وكل قناة من قنوات الاحساس ، أو قد يستبعد تقريبا الفعل العضلى كما يستبعد الجهاز الحسى (١) . وهذه الصورة الثانية هى من الناحية العملية صورة خاصة بالانسان وحده ، حين يمعن الفكر مثلا فى حل مشكلة من المشكلات » (٢) .

غير أننا يجب علينا أولا أن نفسر تلك الحالات التى نشعر فيها أن الانتباه نفسه مرادا ، وأنا أعتقد أن ما يضللنا فى مثل هذا الشعور هو أننا بدلا من أن ننتبه الى لأ حـ » ننتبه الى موضوع آخر « ء » مثلا حين نشعر أن هذا الموضوع الأخير أكثر نفعا لنا فى هذه اللحظة نفسها من الموضوع السابق . عندئذ تشكل الرغبة فى العودة الى الموضوع السابق (حـ) جانبا من الركب الموضوعى أعنى أن محتوى انتباهى سيكون عنئذ مركبا يشمل « ء + رغبة فى العودة الى حـ » وهذه الحالة قد يعقبها عودة فعلية الى « حـ » فينشأ موقف أتوهم فيه أن رغبتى قد أدت الى تغيير اتجاه انتباهى فى حين أن رغبتى نفسها ليست الا جانبا من موضوع الانتباه ، ومن هنا فان كل ما حدث هو تغير لاتجاه الانتباه لخدمة نفعى الخاص أو مصلحتى الخاصة .

٨ ـــ لا توجد حالة واحدة من حالات الارادة لا تتوقف عند نهاية تحليلها على الانتباه الى فكرة لها خصائص معينة : « حين نعقد العزم على أن نتبع لونا معينا من ألوان السلوك ، فاننا نكون فكرة واضحة ـــ بقدر الامكان ـــ عن هذا اللون من السلوك ، ثم نضع هذه الفكرة بجهد من الانتباه أمام الذهن .. وقل مثل ذلك فى حالة

(١) أى ان الفعل الارادى قد ينصب على حركة الجسم بحيث يتعاون الجهاز العضلى مع الجهاز الحسى فى تنفيذه ، أو قد يخرج من هذا النطاق تماما حين يكون خاصا بالتفكير (المترجم) .

(٢) شارلز شرنجتون « طبيعة الانسان » ص ٢٧٠ .

الاسترجاع الارادى لواقعة ما كنا قد نسيناها كاسم شخصى نفكر فيه مثلا فان ارادتنا فى هذه الحالة تضع فكرة هذا الشخص أمام الوعى حتى يكون لديه الفرصة لتطوير جوانبها المختلفة . والأوضاع المرتبطة بها . الزمان ، والمكان ، والبلد الذى سبق أن رأينا فيه هذا الشخص .. الخ وهـذه الأمور كلها ــ بالطبع ــ تزيد من فرصـة استرجاع اسمه .. » [1] . وفى استطاعتنا أن نسوق أمثلة لا حصر لها من المواقف الارادية وسوف نجد أنها كلها تعتمد باستمرار على الانتباه الى شىء ما . والانتباه كما سبق أن ذكرنا له جانبان : جانب ايجابى وجانب سلبى ، فهو ايجابى حين يأخذ فكرة التغير المطلوب ، وهو سلبى حين يستبعد الأفكار الأخرى التى تعرقل تحقيق الفعل المراد ، اذ لا بد أن يكون هناك دائما أكثر من خط واحد ممكن للفعل المراد ، على الأقل : الاقدام على هذا الفعل والاحجام عنه ، ويختار الفاعل من بين البدائل الممكنة بديلا واحدا ويحتفظ بفكرته فى الانتباه حتى يتحقق . وسوف نعود الى هذه النقطة بعد قليل .

٩ ــ لكن ذلك كله ليس الا تعميمـا يحتـاج الى تخفيض وتحديد : فاذا كان الموقف الارادى عبارة عن فعل من أفعال الانتباه الى موضوع يتسم بخصائص معينة ، فما هى تلك الخصائص التى تطبع بطابعها موضوع الانتباه حين يكون الموقف السـيكولوجى اراديا .. ؟ لابد أن نقول بادىء ذى بدء : ان الفكرة التى تكون موضوع الانتباه فى حالة الارادة هى بصفة عامة فكرة التغير ، أعنى فكرة شىء يختلف عما هو موجود بالفعل . واذا ما حللنا هذه الفكرة لوجدنا أنها تتألف من العناصر الآتية :

(١) ــ أن يكون هناك وجود له طبيعة معينة .

(٢) ــ أن تكون هناك فكرة عن تغير يراد احداثه فى هـذا الوجـود .

---

(١) ماكدوجال «مقدمة لعلم النفس الاجتماعى» الطبعة الخامسة والعشرون ص ٢٠٩ .

(٣) ــ أن يتم احداث التغير بالفعل طبقا لمضمون الفكرة.

(٤) ــ أن يتم التغير بفضل نشاط الفرد المنتبه الى الفكرة التى تتحدث عنها دون مساعدة العوامل الخارجية .

(٥) ــ أن تتحقق ذات الفاعل من خلال تعبيره عن طبيعته فى الفكرة (١) .

١٠ ــ (١) ــ الخاصية الأولى للموقف الارادى هى أن يكون هناك وجود له طبيعة معينة ، وجود «أريد» له أن يتغير طبقا لمضمون الفكرة التى أنتبه اليها . وقد يكون هذا الوجود المطلوب تغييره وجودا داخليا أو خارجيا : وهو حين يكون خارجيا فانه يعنى جانبا من الواقع موجودا فى زمان معين ومكان محدد ، وهو اما أن يكون « هنا » و « الآن » أو امتدادا لهما . وهو حين يكون داخليا فانه يعنى واقعة سيكولوجية معينة موجودة الآن أو امتدادا لها .

وفى كلتا الحالتين لابد من توافر شرطان : الأول : أن تكون فكرتى عن التغير مخالفة لهذا الوجود بمعنى أننى أريد لهذا الوجود أن يكون خلاف ماهو عليه ، والثانى أن تبدأ عملية التغير الآن . واذا لم يتحقق هذان الشرطان ــ أحدهما أو كلاهما ــ فلن يكون هناك ارادة . أعنى أنه ما لم يظهر الوجود على أنه التغير المطلوب تماما فلن يكون ثمة ارادة ، وكذلك لاتكون هناك ارادة لو كان عندى فكرة التغيير لكنى أنوى أن أبدأها فى لحظة ما فى المستقبل. صحيح أنه فى الحالة الأخيرة سوف يكون هناك عزم أو تصميم لكن العزم والتصميم شيء والارادة شيء آخر ، ولا أستطيع فى هذا

---

(١) استعنت كثيرا فى هذا التحليل بمقالات «برادلى» فى مجلة Mind أعداد ، ٤٤ ، ٤٦ و ٤٩ .

الصدد أن أوافق على ما يقوله « جيمس » من أن مجرد وضع الفكرة فى الانتباه هو كل شىء فى الارادة ، وأن الأمر بعد ذلك « مجـــرد حادثة فسيولوجية ، فما أن يوضع الموضوع المنتبه اليه بهذا الشكل حتى تنشأ عنه فى الحال نتائج حركية » (١) . ويتفق افلنج Aveling مع « جيمس » فى هذه الفكرة فهو يقول : « اننا نستطيع أن نريد تماما حتى ولو لم نستطع تحقيق ارادتنا بالفعل » (٢) . لكن الرأى الذى آخذ به هو أنه ما لم يحدث تغيير الوجود المنتبه اليـــه كاملا فلن تكون هناك ارادة ، فالوضع المطلوب للوجود لا يمكن أن يظل فكرة غامضة فى الذهن ان أريد تحقيقه بفعـــل من أفعـــال الارادة ، بل يتجه التغير الذى تتضمنه الفكرة الى أن يكون أكثر تخصيصا شيئا فشيئا كلما تطورت الفكرة ، حتى اذا ما وصلت الى أكثر حالات التخصيص عينية وجدتها ترتبط ارتباطا مباشرا مع « الآن » الموجودة حاليا ، يقول أرسطو : « لو كان عندى هدف معين أريد تحقيقه فاننى أبحث عن الوسائل التى تمكننى من بلوغ هذا الهدف ، ولو ظهـــر أن هناك عدة وسائل ، فاننى أبحث عن أسهلها وأفضلها . أما اذا ظهر أنه ليس ثمة سوى وسيلة واحدة فاننى أبحث عن كيفية بلوغ غايتى بهذه الوسيلة وكيف يمكن لى أن أطمئن الى هذه الوسيلة ذاتها ... وهكذا حتى أصل الى أول حلقة فى سلسلة الأسباب التى هى فى نفس الوقت آخر حلقة وصلت اليها فى اكتشافى لهذه السلسلة» (٣) . ويقول « روس Ross » فى شرحه لهذه الفقرة : ان ذلك يعنى « أننا فى هذه الحالة نرتد من الغاية الى الوسيلة ، ومن وسيلة الى أخرى ، حتى نصل فى نهاية الأمر الى وسيلة يمكن أن نتبناها هنا والآن » (٤)

---

(١) و. جيمس : «مبادىء علم النفس» الطبعة الأولى ، المجلد الثانى ، ص ٥٦١ .

(٢) ف. افلنج : «الشخصية والارادة» الطبعة الأولى ، ص ٢٠١ .

(٣) ارسطو : الأخلاق النيقوماخية ـ ترجمة ف. هـ. بترز ص ٧٠ .

(٤) و. د. روس : «ارسطو» الطبعة الثالثة ص ١٩٩ .

١١ ــ (٢) ــ الخاصية الثانية للموقف الارادى أن تكون لدى فكرة عن التغير ضد الوجود الفعلى ، أعنى أنه لابد أن يكون هناك صراع بين فكرتى من ناحية ، وبين ذلك الجانب من الواقع الموجود اما هنا والآن ، واما أن يكون امتدادا لهما . وبديهى أن التغير المراد لابد أن يكون شيئا ممكنا ، فلو أننى تصورت تغيرا لايكون من الممكن تحقيقه فان مثل هذا التغير لايسمى ارادة لكنه رغبة . ولقد ذكر أرسطو بعض التحديدات فى هذا الصدد يجمل بنا أن نقتبسها فهو يقول : « اننا لانستطيع أن نختار المستحيل أو أن نريده عملا ، ومن يفعل ذلك لابد أن يكون أحمق ، لكننا نرغب فقط فيما هو مستحيل : كالفرار من الموت مثلا .. « وقد نرغب كذلك فيما لا تستطيع فاعليتنا أن تحققه (كنجاح ممثل أو فوز رياضى معين) لكننا لانختار عن عمد أبدا أمثال هذه الأشياء ، وانما نختار فحسب تلك الأشياء التى نعتقد أن فى استطاعتنا تحقيقها » (١) . وهو يقول كذلك : «أعتقد أننا لابد أن نفهم من تغيير « العمد أو الروية » ما يستطيع الموجود العاقل ــ لا الأحمق أو المجنون ــ أن يعقد العزم عليه ، ومن هنا فانك لن تجد أحدا يعقد العزم على تغيير أشياء أبدية ، أو أشياء لايمكن أن تتغير : كنظام الأجرام السماوية . أو امتناع القياس بين شيئين لعدم وجود خاصية مشتركة بينهما كما هى الحال فى ضلع المثلث وقطر المربع .

« ومن ناحية أخرى فانك لن تجد أحدا يعقد العزم حول أشياء تتغير لكنها تتغير باستمرار بطريقة واحدة .. مثل الانقلاب الشمسى ، وشروق الشمس ، كلا ولا يعقد العزم حول أمور غيرمنتظمة على الاطلاق : كالجفاف والمطر ، ولا على أمور تخضع للصدفة كالعثور على كنز » (٢) .

---

(١) أرسطو : الأخلاق النيقوماخية «ترجمة بترز» ص ٦٧ .

(٢) نفس المرجع ص ٦٩ .

وعلى ذلك فالتغير المطلوب لابد أن يكون أولا : شيئا ممكنا ، ولابد ثانيا : أن يكون مما نستطيع بقدرتنا الخاصة تحقيقه . لكن قد يعترض على ذلك بأننا قد لانحتاج فى بعض المواقف الارادية الى تغيير الوجود ، لأن الوجود الحاضر المستمر قد يكون هو نفسه أن يستمر على هذا النحو ، وبالتالى فلن يكون هناك تغيير مع أن هناك ارادة . لكن ذلك خطأ لأن الحاضر لو كان سيستمر من تلقاء نفسه فلن يكون للارادة معنى — وبالتالى فلو أننى قلت « انى أريد » هذا الحاضر المستمر نفسه ، فلن يكون لهذا القول معنى ما لم يكن يعنى أنه بدون فعل الارادة فان هذا الوجود الحاضر سوف ينتقل الى وجه آخر مخالف لما هو عليه ، واذا كان ذلك كذلك فاننى فى منعى تغيير الحاضر أكون قد تسببت فى تغيير ما .

١٢ — (٣) — لايكفى للموقف الارادى أن تكون عندى فكرة عن تغير ما ، ولا يكفى أن يحدث هذا التغير فى الموجود ، وانما لابد أن يحدث التغير كما هو موصوف فى مضمون الفكرة . ويجمل بنا هنا أن نلفت النظر الى أن فكرة التغير أو التغير ذاته ، نادرا ما يتحدان هذا اذا اتحدا على الاطلاق فالتغير عادة يتضمن شيئا أكثر بكثير من فكرته . والواقع أن التغير معقد للغاية لدرجة يصعب معها تحديد ما يشمله تحديدا دقيقا . فلو أننى أردت أن أذهب الى المكتبة لكى أقرأ فيها كتابا ، فمن الواضح أن الفعل الذى سأقوم به سوف يشتمل على عدد غير معين من الحركات التى لم أكن أقصدها بطريقة مباشرة. وعلى ذلك فنحن حين نقول ان التغير لابد أن يحدث كما هو موصوف فى مضمون الفكرة ، فاننا مع ذلك نسمح بزيادة كبيرة تعرف بالتداعى اللازم لمضمون الفكرة . ومثل هذه الزيادة لابد أن ينظر اليها على أنها مرادة هى الأخرى ، اذ على الرغم من أنها ليست جزءا جوهريا من الفكرة ، فانها لاتكون مرادة : افرض — مثلا — أن صيادا أراد أن

يصطاد بعض الطيور ، لكنه حين أطلق الرصاص قتل شخصا تصادف مروره لحظة اطلاق النار : ان هذه الواقعة الأخيرة لا هي التغير المقصود ولا هي تداعيه اللازم ، ومن ثم فهي لايمكن أن تكون مرادة .

١٣ ـ (١٤) ـ وفضلا عن ذلك فان التغير الذى يحدث طبقا لمضمون الفكرة لا بد أن يكون نهاية لعملية كانت بذاتها فكرة التغير الموجودة فى الانتباه . وهذا التغير لايكون ارادة الا حين يتحقق بنشاط الفرد المنتبه بحيث يكون الفرد ايجابيا أعنى سببا كافيا لاحداث العملية وعلى ذلك فاننا فى حالة احداث تغير معين يكون لدينا من ناحية فرد منتبه الى فكرة تغير ، ويكون لدينا من ناحية أخرى تحقق هذا التغير نفسه ، والانتقال بين هذين الجانبين هو الذى يكون الفعل ، وهذا الانتقال نفسه هو الذى سبق أن اعترفنا بفشلنا فى تحليله ، لكن من الواضح تماما أنه ليس مجرد تلاحق سببى .

افرض أن لدى فكرة عن شخص نسيت اسمه لكنى أريد أن أتذكره ، اننى فى هذه الحالة لدى فكرة الشىء المطلوب لكن ليس لدى وجوده ، فحالتى الجسمية الراهنة تخالف المضمون المطلوب ، ولاحداث النتيجة التى أريدها فاننى أقلب هذه الفكرة الموجودة فى ذهنى بحيث تستدعى الأوضاع التى ترتبط بها شيئا فشيئا حتى يحضر الاسم الذى كنت أبحث عنه وهذه النتيجة وصلت اليها عن طريق الفكرة الأولى الأصلية التى كانت بداية لعملية نهايتها النتيجة المطلوبة . وهذه العملية أحداثها الفرد المنتبه الى فكرة أصلية ، لكن لو أن الاسم عرض لذهنى دون أن يكون مطلوبا ، فلن يكون هناك ارادة فى هذه الحالة لأنه ليست هناك فكرة تحققت عند وقوع الاسم ، ومن ثم فان ورود الاسم الى ذهنى سوف يكون حادثة وليس فعلا اراديا ، سيكون حادثة دون فاعل أحدثها . ولنكرر ما سبق أن قلناه من أنه فى حالة الارادة لابد أن يكون هناك شىء مطلوب ، بحيث يكون الحصول عليه مؤديا الى

تغير فيتسلسل الظواهر وبحيث يكون ظهوره الىالواقع نتيجة للفكرة نفسها التى كانت موضوعا لانتباه الفرد ، الذى كان لهذا السبب فردا نشطا وفعالا . ومن ثم فان تداعى الأقطار لايكون ارادة ما لم تكن نهاية السلسلة تعتمد على وجود فعلى كان مقصودا فى بدايتها وما لم تبدأ العملية من الفكرة الأصلية .

وحين ينصب التغير المراد على العالم الخارجى ، كاحداث حركة معنية فى الأجسام المادية ــ سواء اقتصرت على جسم الفاعل نفسه أو امتدت الى أجسام أخرى ــ فان هذا التغير لابد أن يحدث نتيجة لفكرة عن التغير انتبه اليها الفرد . اذ أن حدوث الحركة التى نفكر فيها ليس تسلسلا طبيعيا للظواهر الموجودة أمامى والا لكانت الظواهر عبارة عن « أحداث » ولا يقدم وجود الفعل . والفرد حين ينتبه الى التغيرالمطلوب وهو احداث الحركة لايكون فقط سابقا على هذه الحركة لكنه يكون: فاعلها وسببها الكافى ومحدثها . يقول وليم جيمس : «ان أى تمثل للحركة يوقظ الى حد ما الحركة الفعلية التى هى موضوع هذا التمثل، وهو يوقظها الى أقصى درجة اذا لم يعقبه عن مثل هذا العمل تمثل مضاد يوجد فى الذهن مع التمثل السابق فى آن واحد » (1) . وهذا حق بشرط أن نفهم قوله عن استيقاظ الحركة بتمثلها ــ على أنه فعل يقوم به فاعل يحدث الحركة التى نتحدث عنها ، وليس المقصود مجرد التداعى بين الجانب السيكولوجى والجانب الفيزيقى .

وعلى ذلك فاذا افترضنا أن الارادة تعتمد على تتابع الحركة وتسلسلها دون وجود فاعل يمارس الفعل لكان معنى ذلك أن أى سلوك حركى سيكون حالة من حالات الارادة ، خذ مثلا التنويم المغناطيسى نجد أن الفكرة المفروضة على الشخص النائم يعقبها حركات معينة لكن ذلك ليس ارادة ، لأن تحقق الفكرة لايتضمن التعبير عن

(1) وليم جيمس : «مبادىء علم النفس» الطبعة الأولى ، المجلد الثانى ص ٥٢٦ .

طبيعة الفاعل ، ولكى يعبر الفاعل عن طبيعته لابد أن يكون خالقا نشطا المتغير . ومن هنا فانه ليس من الضرورى فى حالة الارادة أن تعقب الحركة الفكرة فحسب ، لكن من الضرورى أن تعقبها لأننى أقرر أنه يجب أن يحدث ذلك ، أى أن معيار الارادة هو مدى سيطرة الفاعل على الفكرة ، فاذا لم يسيطر عليها ، أو اذا لم يكن فى قدرته أن يخلق — أو يوقف — الحركة المناسبة التى تحقق الفكرة ، فان معنى ذلك أن مؤثرات خارجية قد تدخلت ، وأن الفاعل — بالتالى — ليس هو السبب الكافى للفعل . ولقد عبر « برادلى » عن ذلك تعبيرا جميلا بقوله : «اذا لم يكن لى حيلة فى هذا الأمر ، فلا يمكن أن أريده » (١) فالفعل لايمكن أن يكون فعلا من أفعال الارادة ما لم يكن فى قدرة الفاعل ألا يفعله . وبعبارة أخرى : فى حالة الارادة لابد أن يكون هناك أكثر من خط واحد ممكن للفعل ، لابد أن يكون هناك على الأقل بديلان : أن أفعل الفعل أو ألا أفعله ، فالخط الواحد للفعل لايمكن أن يكون مرادا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة . ومن ثم فالفعل المنعكس — سواء أكان بسيطا أم مركبا — ليس فعلا مرادا ، وكذلك أفعال العادة التى تتبع مجرى مألوفا لاروية فيه ولا اختيار ، لكن ذلك لا يعنى انكار الارادة على سلسلة الأفعال الأولى التى كونت هذه العادة .

وفى عملية الروية التى تسبق الفعل ترانى أتأمل نفسى فى الوضع الذى سأكونه لو أننى نفذت هذا الفعل وجعلته جزءا من تاريخ حياتى الواقعية ، ثم أتأمل نفسى — من ناحية أخرى — فى حالة تركى اياه بلا تنفيذ . وبعبارة أخرى : اننى أربط نفسى — فكريا — بخط معين من الفعل ثم أرى ما اذا كان يتناسب مع شخصيتى ككل متكامل . يقول افلنج : «فيما يمكن أن نسميه بالارادة الحق .. هناك وعى

(١) ف. هـ. برادلى عملية مايند Mind عدد ٤٩ يناير ١٨٨٨ ص ٣١ .

الذات بنزوعها للارتباط بممكنين عينيين وهما : النـــزوع للارتباط بالحادثة (ا) أو الحادثة (ب) » [1] . وقد يقال ـ خطأ ـ انه اذا كانت الارادة تعتمد على تحقيق فكرة معينة ، فان التمنى اذا تحقق كان فعلا من أفعال الارادة طالما أنه هو نفسه كان فكرة ثم تحقق ، وبالتالى فلو كان لدى فكرة كسب مائة جنيه فى وقت معين ، ثم حصلت على المال ملقى فى الطريق ووضعته فى جيبى فاننى أكون قد حققت فكرتى ، غير أن ذلك واضح البطلان لأننى فى هذه الحالة لا أكون قد حققت فعلا اراديا لأن نتيجة الفكرة (وهى الحصول على المال) أحدثتها عوامل أخرى غير فاعليتى ونشاطى (حين وجدت المال ملقى فى الطريق) . ان الفعل الارادى كما سبق أن لاحظنا لابد أن يكون نهاية لعملية كانت بدايتها الفاعل نفسه متخذا خطا معينا من السلوك للوصـــول الى تلك النتيجـة .

لكن قد يقال : افرض أن فكرة التثاؤب جعلتنى أتثاءب : ألا تكون تلك حالة من حالات الارادة ..؟ والاجابة هى أن هذا الفعـل يكون اراديا ـ يقينا ـ اذا ما انتبهت الى فكرة التثاؤب لكى أتثاءب فعلا ، ففى هذه الحالة سيكون تثاؤبى مرارا ، لكن لو تصادف أن وردت الفكرة على خاطرى ، ثم أعقبتها حركات معينة بلا هدف مقصود منى ، فلا تكون فى هذه الحالة ارادة .

١٤ ـ (٥) وتحقق فـكرة التغير عن طريق نشـاط الفـاعل المنتبه اليها ـ وهى سمة الموقف الارادى ـ لابد فى نفس الوقت أن يكون تحققا للفاعل : فهو يحقق نفسه لأن الفكرة التى ينتبه اليها تعبر عن شخصيته . فأنا أستطيع مثلا أن أنتبه على التوالى الى الفكرة التى تحكم بها بلادى الآن [2] . والى فكرة الطريقة التى ينبغى أن

---

(١) ف. افلنج «سيكولوجية النزوع والارادة» مقال فى المجلة البريطانية لعلم النفس عام ١٩٢٦ ص ٣٤٧ .

(٢) أى عام ١٩٤٧ (المترجم) .

تحكم بها : وكلما انتبهت الى الوجود الفعلى (أو الحــكم القــائم الآن) شعرت بصراع بينه وبين شخصيتى ، بينما أشعر بارتياح الى فكرة الدولة التى أتخيلها ! أو طريقة الحكم التى أفضلها) وأجد أن هذه الدولة تلائم طبيعتى وشخصيتى وأنها أفضل لتحسين وجودى . ومعنى أننى أشعر براحة لفكرة التغير أننى لا أجد مثل هذا الشعور مع فكرة الوجود الواقعى القائم ، بل على العكس أجد أن هذا الوجود القائم غريب عن شخصيتى .

لكن قد يحدث أن تكون فكرة الوجود القائم وفكرة الوجود المتغير كلتاهما معا موضوعا لا تتباهى فى آن واحد . فقــد يكون الموضوع المثالى الذى أنتبه اليه مركبا من أفكار منوعة ــ أو حتى متضادة ــ تتحد كلها فى لحظة من لحظات الانتباه لأنها كلها أجزاء يتألف منها الموضوع الذى أنتبه اليه فى هذه اللحظة : اذ يمكن أن يكون الجانب الموضوعى عندى فى لحظة معينة هو فكرة الأوضاع القائمة مع فكرة تغيرها فى آن معا . ومع أن الفكرتين تمثلان معا الموضوع لا الذات الا أن فكرة الوجود مع ذلك تبدو موضوعية من مسافة أبعد ، لو أن فكرة التغير كانت تتلائم أفضل مع شخصيتى . ولو صح ذلك فان الراحة التى أشعر بها مع فكرة التغير ومعارضته هذه الفكرة للوجود القائم لن تكون وقائع سيكولوجية يمكن الفصـــل بينها ، لكهنما سيكونان وجهان لا ينفصلان لواقعة واحــدة بعينها ، وحــين أختار أحدهما أدخل ــ فى الحال ــ فى صراع مع الوجه الآخر .

ويمكن أن نفهم فهما سليما ــ بهذا المعنى الأخير ــ الصراع بين الدوافع المختلفة ، فلو أن الفرد أخذ بفكرة التغير كهدف له معارضا بذلك فكرة الوجود القائم فمن الواضح فى هذه الحالة أن الذات ككل ــ أعنى الفاعل المنتبه والمركب الفكرى الذى ينتبه اليه ــ ســوف تكون ذاتا نشطة ايجابية بطريقة أو بأخرى . فليست هناك تلك الحالة

التي يكون فيها أخذ ورد (أشبه ما يكون بحالة شد الحبل) ــ بحيث تتجاذب الذات في اتجاهات متعارضة بواسطة قوتين متضادتين ، كما لو كانت أشـبه بالمسرح الذى تمـارس عليه هذه الدوافع المختلفة نشاطها . « ان محاولة تصور «الدوافع» على أنها تعمل فى الذهن بقوة باطنية من ذاتها ــ مثلها مثل الجزئيات المادية بالنسبة للكتلة التى تتألف منها ــ هو تصور ظاهر البطلان » (١) . انه اذا ما تذكرنا أن الفكرتين معا ــ فكرة الخير التى اعتنقها ، وفكرة الوجود القائم التى أرفضها ــ يمثلان الجانب الموضوعى من الذات، أعنى أنهما المكونات الضرورية للذات أو أنهما الذات بمعنى ما ــ أقول اننا اذا ما تذكرنا ذلك فاننا لن نستطيع بعد هذا أن نعتبر الموقف صراعا بين دافعين بينما يظل الفاعل نفسه متفرجا سلبيا ينتظر النتيجة ، فهو ليس صراعا بين الانسان فى صراع مع نفسه : انه الخصوم المتنازعة وأرض القتـال فى آن معـا » (٢) .

١٥ ــ واذا تساءلنا لماذا يأخذ الفرد بفكرة التغير معارضا بذلك الوجود الفعلى القائم .. ؟ كانت الاجابة : ان الفكرة تلائم حيـاته بطريقة أفضل اذا ما أخذت فى كل منظم . لكن ذلك يثير مشكلة : فالذات يمكن أن تنظم بأكثر من صورة ، والنسق المتكامل للحيـاة يمكن أن يختلف باختـلاف الناس ، بل انه قـد يختلف مع الشخص الواحد باختلاف أحواله ، فقد أجد أن فعلا معينا يلائم البيئة التى أعيش فيها ، ثم فجأة تتغير هذه البيئة فيصبح نفس هذا الفعل غـير قادر على تحقيق شخصيتى ، وهذه الأحوال المختلفة أو هذه الأنظمة المختلفة للذات هى ما أطلق عليه « ماكنزى » اسم « عوالم الرغبة universes of desire » وهو يقول عنها : « كل رغبة تنتمى الى

(١) أ. ا. تيلور : «أركان الميتافيزيقا» ص ٣٧١ .

(٢) ج. ديوى : «علم النفس» ص ٣٦٤ ــ ٣٦٥ ــ اقتبسه ج. س. ماكنزى فى كتابه « المجمل فى الأخلاق » حاشية ص ٥١ .

عالم خاص ، وتفقد معناها لو انتقلنا من هذا العالم الى عالم آخر . وهذا العالم تنتمى اليه الرغبة هو العالم الذى يتكون من مجمـــوع ما نسميه بخلق الانسان أو شخصيته Mans's character وهذا الخلق يعبر عن نفسه فى نفس اللحظة التى نشعر فيها بالرغبة ، انه باختصار عالم النظرة الأخلاقية للانسان فى اللحظة التى نبحثها .. وينبغى علينا جميعا أن نكون على وعى بالرغبات المختلفة التى تسيطر على أذهاننا فى الأمزجة المختلفة ، وفى الظروف المختلفة ، وفى حالات الصـحة المختلفة .. فهذا العالم يمكن جدا أن يتغير فجأة عند الشخص الواحد بسبب تحول فجائى للظروف التى يعيش فيها ،. فأى تغير فجـــائى كنبأ وفاة صديق ، أو تذكر موعد ، أو الايحاء بمبدأ أخلاقى .. الخ يمكن أن تنقلنا فى الحال من عالم الى عالم آخر ... ولهذا فان هــذا التعبير يمكن ببساطة أن يعتبر انتقالا من أحد عوالم الرغبة الى عالم آخر » (١) . ومن هنا كانت الأفعال التى تساعد البخيل ــ مثلا ــ فى زيادة ثروته ، يمكن أن تناسب نظام حياته ككل أكثر من تلك الأفعال التى تساعده فى تنمية المعرفة أو الفضيلة . وقد تكون الحال مختلفة مع شخص آخر .

والسؤال الذى يطرح نفسه الآن هو : هل يمكن أن يكون هناك نظام مثالى من بين هذه الأنظمة المختلفة للحياة ــ تتحقق عن طـريقه الذات المثالية ..؟ قد يكون واضحا أن هذه الطـرق المختلفة للحياة ليست كلها على مستوى واحد مهما يكن المعيـــار الخلقى الـذى نستخدمه : فاذا كنا نعتقد أن النظام (أ) أعلى من النظام (ب) ، وأن (ب) أعلى من (جـ) فلابد أن يكون هناك معيار من الكمال هو الذى نقارن على أساسه بين هذه النظم ونقيمها به . ولست أريد أن أدخل فى تفصيلات فرعية حول وجهات النظر المختلفة عن المعيار الأخلاقى .

---

(١) ج. س. ماكنزى : « المجمل فى الأخلاق » الطبعة الثالثة ص ٤٨ ــ ٤٩ .

لكنى سأقول ان المعيار الخلقى الذى آخذ به وأعتبره صـادقا هو الآتى : « ان الذات الحق هى التى يمكن أن توصف حقا بأنها ذات عاقلة ، انها ذلك العالم الذى نشغله فى أعمق لحظات حياتنا حكمة وروية وبصيرة .. » [1] .

ومعقولية التسق (أو النظام) الذى يسير عليه السلوك لابد أن تدوم دوام قوانين المنطق ، واذا ما سار الفاعل وفقا لنسق آخر غير النسق العقلى ، فان هذا النسق الجديد لابد أن يكون وجها مؤقتا للذات ، اذ يمكن أن تستبدل بالنظام العقلى أى نظام آخر فى اللحظة التى يغير فيها الفاعل وجهة نظره . وحين نقول ان فعلا من الأفعـال أو أن النسق كله ليس الا نسقا مؤقتا ، فان ذلك يدل على أن هـذا النسق ليس هو الكل المتكامل المثالى الذى ينبغى أن تتفق معه الأفعال الارادية ، وقد لايكون فى وسع المرء أن يسلك باستمرار سلوكا عقليا طوال حياته ، ومع ذلك يظل الاتساق العقلى هو المقياس . وكلمـا اقترب هذا السلوك من هذا المقياس ارتفع من وجهة النظر الأخلاقية، لأن الفاعل حين يسلك سلوكا عقليا يعبر عن طبيعته الحق ، ولا يمكن أن نسأل لماذا يجب على المرء أن يعبر عن طبيعته الحقيقية لأن احترام المرء لطبيعته هو السبب أو المبرر ، واذا كان من المشروع أن نسـأل لماذا ينبغى علينا أن نطيع الله أو الدولة ، فانه لا معنى لسؤالنا عن السبب الذى من أجله يجب أن نحقق طبيعتنا .

١٦ ــ على الرغم ــ اذن ــ من تعدد الأنظمة المختلفة للحياة ، فان هناك نظاما مثاليا يمكن أن يتحقق عن طريق الذات المثالية (وهى الذات العاقلة) ، فالأخلاق تعنى السلوك تحت سيطرة العقل ، والفاعل بهذا السلوك يحقق ذاته الحق . وليس معنى ذلك أن كل فعل ارادى لا بد أن يكون فعلا أخلاقيا ، لأن الفعل الارادى ليس الا تحققـا

---

(١) نفس المرجع ص ٢٥٧ .

لذات الفاعل فحسب . لكن هناك بالطبع فارقا كبيرا بين الفاعل الذى يحقق ذاته فقط ، وبين الفاعل الذى يحقق ذاته المثالية . والمقصود بالذات التالية هنا هو الذات العاملة ، فكلما سار المرء فى أفعاله وفقا للعقل ، سما من الناحية الأخلاقية . لكن المرء يستطيع أن يسلك سلوكا اراديا حتى ولو كان هذا السلوك منافيا لمطالب العقل (وبالتالى منافيا لمبادىء الأخلاق) ، وهو فى هذه الحالة انما يعبر عن نفسه لحظة حدوث الفعل ، لكنه لايعبر عن ذاته العليا . والتغير الذى يحدثه سلوك ذلك الشخص قد يكون تغيرا الى أسوأ لا الى أحسن ، ولكنه يظل ــ مع ذلك ــ فعلا من أفعال الارادة .

١٧ ــ والتباين بين الحالة الراهنة ، وبين فكرتى عن التغير قد تختلف فى درجتها اختلافا عظيما ، فقد تتسع الهوة بينهما وقد تضيق ، لكنه كلما اتسعت قوى الصراع واشتد ، وصعب المجهود الذى نحتفظ به بفكرة التغير فى الانتباه حتى يتحقق التغير المطلوب . والصعوبة هنا سيكولوجية لافيزيقية : « من السهل ــ فيزيقيا ــ أن تتحاشى معركة أو أن تبدأها على حد سواء ، كما أنه من السهل أن تحتفظ بالمال أو تبعثره على ملذاتك الخاصة . ومن السهل أيضا أن تطرق باب امرأة أو أن تبتعد عنه ــ جميع هذه الأمور يسهل القيام بها على حد سواء ، لكن الصعوبة عقلية فهى تكمن فى الاحتفاظ بفكرة السلوك الأكثر حكمة لتظل فى ذهننا باستمرار ..؟ » . ويبدو أن اتساع الهوة بين فكرة التغير ــ لو جاءت مطابقة للعقل ــ وبين الموجود الفعلى القائم لو كان هذا الوجود يشبع ميلنا الطبيعى ، هذا الاتساع ــ فيما أعتقد ــ يزيد السلوك من الناحية الأخلاقية سموا ، ولهذا فقد تظهر هنا مشكلة أخلاقية هى : اذا كان صحيحا أنه كلما قوى الجهد الذى نحتفظ به بفكرة الواجب العقلى فى الانتباه ضد ميلنا الطبيعى ــ ارتفع السلوك من الناحية الأخلاقية : ألا ينتج من ذلك

أن الشخص الذى تحول الواجب عنده الى مجرد عادة ــ وهو بذلك يلغى مقاومة الرغبة ــ لا يسلك فى هذه الحالة سلوكا أخلاقيا لأن الصراع بين الواجب والهوى قد اختفى أو قلت حدته ..؟ » :حين يقال ان فعل الواجب لابد أن يتضمن بالضرورة مقاومة للرغبة فاننا نصل بذلك الى هذه المفارقة وهى : أن تكوين عادة خيرة ، طالما أنه سيؤدى الى تقليل من مقاومة الرغبة شيئا فشيئا ــ سوف يعنى أنه كلما ازداد نمو هذه العادة ، قل احساسنا بالواجب .. وبالتالى فان تكوين عادة خيرة يؤدى بالشخص الى سلوك أقل خيرية ، ويجعل هذا الشخص ــ من ثم ــ أقل خيرية » (١) . ولهذا ــ فقد يقال كما قال « روس »ــ ان الفعل لا يقل فى خيريته كلما أصبح سهلا عن طريق العادة : « لأن الخيريةلا تقاس بشدة الصراع وانما بقوة التكريس للواجب ، فكلما كانت الدوافع التى تعارض فعل الخير قوية كنا على يقين من أن الاحساس بالواجب لابد أن يكون قويا ، لكنه قد يكون قويا أيضا حتى حين تكون الدوافع المعارضة ضيقة أو غير موجودة .. » (٢) . ويمكن أن نوضح ما يعنيه « روس » بقولنا : ان الجيش القوى يظل قويا صادفته مقاومة أم لم تصادفه ، فالمقاومة ــ ان وجدت ــ لا تخدم الا فى اظهار مدى قوته ، لكنا اذا تساءلنا هل يستحق الجيش الثناء سواء برهن على قوته فى لهيب المعركة أم لا ..؟ فأنا أميل الى رأى مخالف ، اذ يصعب على جدا أن أفهم كيف يمكن أن تظل القيمة الأخلاقية باقية كما هى سواء كانت المقاومة ضعيفة أم قوية . واذا سلمنا بأن السلوك الخير يظل خيرا ، فهل تظل القيمة الأخلاقية التى تعزى الى هذا السلوك فى الظروف المختلفة هى هى ..؟ هل نبدى نفس الاعجاب للرجل الفاضل الذى يعيش وسط اغراءات الغواية ولكنه مع

---

(١) و. روس «الصواب والخير» The Right and the Good ص ١٥٩ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٥٩ .

ذلك يسلك سلوكا فاضلا ، والرجل الذى يسلك سلوكا فاضلا دون أن تكون حوله غواية ولا اغراء يشدانه الى الاتجاه الخاطىء .. ؟

فى اعتقادى أنه كلما أصبح الفعل الأخلاقى سهلا عن طريق العادة ، ظلت سلامته الأخلاقية تامة غير منقوصة ، لكن قيمته الأخلاقية تتناقص بالتدريج مع تناقص الجهد المطلوب ، أعنى فى الحالات التى نحكم فيها على هذا الفعل بأنه أصبح سلوكا معتادا . لكن لماذا ينبغى علينا أن نفعل ذلك ..؟ لأننا نعتبره سلوكا خيرا بناء على الجهد الأخلاقى الذى يبذل فى هذا السلوك قبل أن يتحول الى عادة سهلة ميسورة ، فاذا ما تكرر نفس هذا السلوك الخير فى نفس الظروف فليس ثمة مايدعونا الى أن نعكس حكمنا الأخلاقى .

ومن هنا كان الفعل الأخلاقى ـ فيما أعتقد ـ أشبه مايكون بالانتاج الفنى ، أعنى أنه لون من الخلق : فاذا ماتكرر الفعل حتى أصبح عادة ، فان الخلق الحقيقى الأصيل يعزى فى هذه الحالة الى الأفعال الأولى فى السلسلة ، بينما لاتكون الأفعال التالية سوى «تقليد» أو محاكاة . وانه لمن الخطأ أن نعزو خصائص واحدة لجميع أفعال الفرد المتشابهة ، على اعتبار أنها جميعا لها بالضرورة هوية واحدة ، فى حين أنها فى الواقع لاتتشابه الا من حيث نتائجها فحسب أما النشاط الذى يبذل فيها فهو مختلف أتم الاختلاف ـ صحيح أن الأفعال التالية لها نفس شكل الفعل الأول لكنها تنقصها الماهية التى تجعلها فعلا أخلاقيا حقيقيا أعنى بنقصها : ذلك الجهد الذى يبقى المثل الأعلى فى الانتباه ويطرد الرغبة . ومفارقة الرجل الفاضل الذى تقل خيرية سلوكه شيئا فشيئا كلما أصبح هذا السلوك سلوكا معتادا ـ لا تصبح بعد ذلك مفارقة . ولقد ظهرت هذه المفارقة أمام «روس» لأنه عالج جميع الأفعال فى سلسلة الفعل الذى يتكرر معالجة واحدة، فى حين أننا ينبغى أن ننظر الى كل فعل كشىء عينى يدرس ويحكم

عليه بذاته . وخيرية الرجل الفاضل لا تقل ولا تنقص اذا حكمنا عليه بأنه خير وفاضل بناء على أفعاله الأولى أعنى تلك الأفعال التى كان فيها جهد وصراع ..

١٨ ــ اذا نظرنا الى الارادة على أنها تحقق لفكرة الوجود المتغير ــ داخليا أو خارجيا ــ وهى الفكرة التى يحقق الفاعل من خلالها ذاته المثالية ، يعبر بالتالى عن هذه الذات ــ أقول اننا اذا نظرنا الى الارادة على هذا النحو لاتضح لنا فى الحال الفرق بين الارادة والفكر . ففى الارادة لابد أن تخرج الفكرة من حدودها العقلية بحيث تتحقق فى الوجود ، بينما نجد أن الفكرة ــ على الرغم من أنه يطور نفسه فى سلسلة ــ فانه مع ذلك قد لايتحقق . ومن ناحية أخرى نجد أن الفكرة فى حالة الارادة لابد أن تحتوى على توقع للنتيجة ، بينما نجد فى حالة الفكر أن النتيجة ليست متوقعة ، واذا أردنا أن نضرب مثلا على ذلك فلنأخذ « جمهورية أفلاطون » لنجد أنها فكرة وليست ارادة ، صحيح أن الفكرة فيها تتطور لكنها لا تتحقق ، وحتى لو أنها تحققت عن طريق شخص ما أو عن طريق « أفلاطون » نفسه لما كانت ارادة أيضا ، لأنها لاتكون ارادة الا اذا تحققت الفكرة وجاء تحققها هذا من داخل مضمونها نفسه بحيث تحقق وجودها الخاص .

وفضلا عن ذلك فان الفكرة المنتبه اليها فى حالة الارادة لا بد أن تكون فكرة تغير ينصب على الوجود ، بينما الفكرة فى حالة التفكير قد تكون انعكاسا للوجود كما هو بالفعل أو كما ينبغى أن يكون . و « الحقيقة » هى الفهم العقلى لنظام الكون بينما الفضيلة هى وضع الكون فى نظام عقلى . والارادة ــ بهذا المعنى ــ تعتمد على الفكر ، فالفكر يكون المثل الأعلى والارادة تحققه . فلا يمكن أن يكون ثمة فعل من أفعال الارادة بغير فكرة تسبقه : والأفكار بالطبع لها طبيعة الفكر . والنظرية التى تقول ان المعرفة والارادة شىء واحد لا يمكن أن تفهم الا مع بعض التحفظات : فأولا : الارادة

تتضمن المعرفة ، لكن المعرفة لا تتضمن الارادة بالمعنى الذى شرحنا فيه كلمة الارادة فى هذا الفصل . صحيح أن المعرفة تتضمن اثباتات وكل اثبات فعل ، لكن ليس كل فعل مثلا للارادة . لقد قلنا ان الفعل هو الأساس فى كل واقعة سيكولوجية لأن الانتباه صورة من صور الفعل، لكن الفعل لا يصبح فعلا اراديا الا اذا اتسم الموقف بالخصائص التى سبق أن ذكرناها . وأى موقف يمكن معرفته معرفة جيدة اذا ما وجد الفكر لا الارادة والعبقرية العقلية لا تتناقض مع انحطاط الحياة الأخلاقية ، لكن العكس غير صحيح أعنى أن الامتياز الأخلاقى العظيم يتضمن بالضرورة بصيرة عقلية عليا . وكثيرا ما يقال — فى معرض الاعتراض على ذلك ، ان القديس قد لا يكون ممتازا من الناحية العقلية فهو لا يحتاج الى عبقرية عالم الرياضة أو الفيلسوف ، لكن ذلك لا يبرهن الا على أن الامتياز العملى فى مجال معين لا يتضمن بالضرورة القدرة العقلية اللازمة لمجال آخر . ولسنا نزعم أن الخير العملى أو السمو الخلقى يتضمن القدرة الرياضية ، وانما نقول فحسب ان الفضيلة تتضمن فى كل حالة من الحالات درجة معينة من البصيرة لها طابع المعرفة على الرغم من أنها لا هى نظرية ولا هى علمية ، وما لم تكن الفضيلة محصلة هذه البصيرة فسوف تكون أمرا من أمور المصادفة والاتفاق ، وسوف يكون من الممكن أن يرتكب الفاعل الشر بدلا من أن يفعل الخير دون أدنى فارق فى موقفه الأخلاقى .

وهناك ثانيا قصور آخر فى النظرية العقلية للارادة هو أنه حتى اذا كان الارتباط ضروريا بين المعرفة والارادة فان ذلك لا يعنى أنهما متحدان فى هوية واحدة : فالنزوع ليس هو المعرفة على الرغم من أنهما قد يرتبطان برباط لا يتغير ، والعلاقة بين المعرفة والارادة هى علاقة التواجد معا ، لكنها ليست علاقة الهوية .

وهناك ثالثا : فارق آخر بين المعرفة والارادة : فالفاعل — في حالة الارادة — يوجد نفســه مع البديل الذي يختاره ، بينما نجده لا يفعل ذلك في حالة المعرفة . ذلك لأن هناك في حالة الارادة والمعرفة معا قرارا للاختيار بين بدائل . وأنا أختار في حالة الارادة خطا معينا للفعل وأســتبعد الآخر ، وأنا في حالة المعــرفة اما أن أثبت أو أنفي اتصاف موضوع ما بصفات معينة . لكني في حالة الارادة أختار (أ) وأستبعد (ب) لأني أوجد نفسي مع أحدهما وأستبعد الآخر ، ذلك لأنني أجد أن (أ) تعبر عن شخصيتي في لحظة السلوك أفضل من (ب) . يقول ريبو Ribot : « اننا اذن نتفق تماما مع أولئك الذين ينكرون تفسير الارادة بسيطرة دافع من الدوافع فحســب ... فهذا الدافع لا تكون له فاعلية الا حين نختاره ، أعني حين يصبح جزءا متكاملا مع المجموع الكلي للحالات التي تتألف منها الذات في لحظة من اللحظات .. بحيث يكون معها شيئا واحدا » (١) .

ومن ناحية أخرى فانني حين أصدر حكما على قضية من القضايا أظل محايدا لكل من البديلين ، لأن أحــدهما لا يعبر عن شخصيتي الفردية أكثر من الآخر ، فالحقيقة هي وحدها التي تفرض نفسها علي في هذه الحالة بحيث لا يكون لي دخل حقيقي في الموضوع : قل لي ما هي الأفعال الارادية التي حققتها طوال حياتك ، وأنا أســتطيع — يقينا — أن أقول لك أي نمط من الناس أنت . لكنك لو ذكرت لي ما أصدرته من أحكام طوال حياتك لكان من الصــعب علي أن أغوص في شخصيتك لكي أكشف عن الجوانب الخبيئة منها . ومن هنا فان حياة القديس تكشف عن الفرد أكثر مما تكشف عنه نظريات عالم الرياضة . ففي استطاعتك أن تعرف من خلال دراستك لنســق

---

(١) «أمراض الارادة Les Maladies de la Volonté» ص ٣٢ — اقتبسه أ.ف. شاند A.E. Shand في مقاله في مجلة « مايند Mind » عدد ١٦ ص ٤٥٦ — ٤٥٧ .

رياضى الى أى حد أصاب عالم الرياضة أو أخطأ فى هذا النسق ، لكنك لن تستطيع أبدا أن تعرف هل كان خيرا أم شريرا .

الارادة هى اذن الانتبـاه الى فـكرة التغير حتى يظهر التغير المطلوب فعلا الى الوجود بنشاط الفاعل المنتبه الى الفكرة ، وبشرط أن يشعر الفاعل أن ذاته قد تحققت فى هذا الفعل : لكن ما الذى يجعل الفرد ينتبه الى هذه الفكرة .. ؟ لقد بينا فى الفصل الســابق أن الفاعل السيكوفزيقى يكون نشطا ايجابيا فى حالة الانتباه وهو حين يأخذ بهذه الفكرة أو تلك انما ينتقى ويختار ، وهذا الاختيار تحدده طبيعته الخاصة . والتمسنا فى الخبرة تأييدا لهذه النظرية ، وسوف نقدم فى الفصول الثلاثة القادمة مزيدا من الدعم والتأييد أو نحاول أن نبين أن النظرية المعارضة ــ وأعنى بها المذهب الجبرى ــ لا تقوم على أساس متين .

الفصل الرابع

١ المذهب الجبرى

"التحــــدد"

« الفصل الرابع »

١ ــ المذهب الجبرى

« التحدد »

(١) ــ ثلاثة معان للجبرية : (أ) ــ من المستحيل على أى شىء أن يكون خلاف ما هو عليه ٠ (ب) ــ مبدأ السببية هو المبدأ السائد ٠ (جـ) ــ كل شىء يمكن التنبؤ به اذا ما توافرت معطيات معينة ٠٠ (٢) ــ النظرية التى تقول انه من المستحيل على الشىء أن يكون خلاف ما هو عليه ٠ (٣) ــ تفسيران لهذه النظرية : (أ) ــ رأى ليبنتز ٠ (ب) ــ رأى اسبنوزا ٠ (٤) ــ مناقشة التفسير الأول ٠ (٥) ــ مناقشة التفسير الثانى : هذا التفسير يتضمن مغالطة منطقية ٠

* * *

١ ــ يذهب دعاة الجبرية الى أنها تعنى ثلاثة معان مختلفة وان كان كل منها يعتمد على الآخر اعتمادا كبيرا . فهى تعنى (أ) ــ أنه من المستحيل على الشىء أن يكون خلاف ما هو عليه . (ب) ــ أن مبدأ السببية هو المبدأ السائد فى الطبيعة ٠(جـ) ــ أن كل شىء يمكن التنبؤ به اذا توافرت معطيات معينة . وسوف أحاول فى هذا الفصل ــ وفى الفصلين القادمين ــ أن أقدم عرضا نقديا لهذه المزاعم الثلاثة ، وهو عرض سوف ينتهى بنا الى القول بأن المذهب الجبرى ــ فيما يتعلق بهذه المزاعم الثلاثة ــ يقوم على غير أساس .

٢ ــ ولكى نشرح المعنى الأول للمذهب الجبرى وهو المعنى الذى يقول انه من المستحيل على الشىء أن يكون خلاف ما هو عليه ، يجمل بنا أن نقدم تعريفا للجبرية أعتقد أن دعاتها يقولون به : ــ

افرض أن (ج) ترمز الى الجوهر ، و (ص) ترمز الى (الصفة) و (ل) ترمز الى أية لحظة من اللحظات . هناك فى هذه الحالة ثلاثة بدائل ممكنة تطرد بعضها بعضا بالنسبه لوضع الجوهر (ج) و الصفة (ص) و اللحظة (ل) بعضهم مع بعض . وهذه البدائل هى: أ ـ أن (ج) ليس لها (ص) فى (ل) (ومعناها أن هذا الجوهر ليس له هذه الصفة المعينة فى تلك اللحظة المحددة) . ب ـ أ ن(ج) لها (ص) فى (ل) . (أى أن الجوهر له هذه الصفة فىهذه اللحظة) حـ ـ أن (ج) فيما يتعلق بعلاقته بـ (ص) يتغير فى (ل) . تلك هى الحالات المنطقية الثلاث الوحيدة الممكنة بالنسبة للجوهر (ج) من حيث علاقته بالصفة (ص) فى اللحظة المعينة (ل) . ومن الضرورى ـ منطقيا ـ أن يوجد واحد فحسب من هذه البدائل الثلاث ، لأنه من المستحيل منطقيا أن يوجد أكثر من بديل واحد فى وقت واحد . وسوف أشير الى هذه البدائل الثلاث بالرموز الآتية على التوالى : أ ، ب ، حـ .

وعلى ذلك فانه يمكن تعريف الجبرية على النحو التالى : الجبرية اسم يطلق على النظرية التى تقول انه لو كان الجوهر (ج) هو من حيث الواقع فى الحالة (ل) فيما يتعلق بالصفة (ص) فى اللحظة (ل) ، فان الافتراض المركب الذى يقول ان كل شىء آخر فى العالم لا بد أن يكون بالضبط كما كان فى الواقع ، على حين أن الجوهر (ج) لا بد ـ بدلا من أن يقع كما وقع ـ أن يكون فى احدى الحالتين البديلتين الأخريين (أ) أو (حـ) فيها يتعلق بالصفة (ص) ـ أقول : ان هذا الافتراض المركب افتراض مستحيل (١) .

(٣) ـ هناك موقفان يمكن للفيلسوف الجبرى أن يأخذ بأحدهما فيما يتعلق بالتعريف السابق : (أ) ـ كما لاحظ دكتور « برود

---

(١) انظر ش. د. برود : « مبدأ اللاحتمية والمذهب اللاحتمى » محاضر الحتمية الأرسطية ، المجلد العاشر ص ١٣٦ .

« C.D. Broad » : « أن الفيلسوف الجبرى ليس بحاجة الى أن يقرر ــ وهو بصفة عامة لا يفعل ذلك ــ لا ضرورة ولا استحالة كل من الفقرتين المنفصلتين اللتين يتألف منهما هذا الافتراض المركب »، فهو لا يقول : لا بد لكل شيء آخر فى العالم حتى اللحظة (ل) أن يكون بالضبط كما كان عليه فى الواقع . وهو لا يقول : انه من المستحيل للجوهر (ج) أن يكون فى حالة مختلفة بالنظر الى الصفة (ص) فى اللحظة (ل) ــ أعنى حالة مختلفة عن الحالة التى كان عليها بالفعل فى تلك اللحظة لكن ما يقوله هو أن التركيبة المؤلفة من كون بقية أجزاء العالم لا بد أن تظل كما هى فى الواقع حتى هذه اللحظة مع امكان أن تختلف حالة الجوهر (ج) بالنظر الى الصفة (ص) فى اللحظة ــ تركيبة مستحيلة . فكل فقرة على حدة فى هذا المركب لا يقول الجبرى عنها انها ضرورية أو مستحيلة لكنه يعلن أن الجمع بينهما مستحيل .. (١) .

وهذا الموقف يذكرنا برأى « ليبنتز » فيما يتعلق بالامكان المطلق والتوافق فى الامكان (٢) .. Compossible عند حديثه عن الحقائق الحادثة أو العارضة فى مقابل الحقائق الضرورية . فالحادث أو الحقيقة العارضة ــ وضدها كلاهما ممكن : فالقضية التى تعارض الحقيقة التى تقول « انى جالس ها هنا فى هذه اللحظة » ــ قضية ممكنة لأنها لا تناقض نفسها تناقضا مباشرا . وبالتالى فان حقيقة الأشياء العارضة لا تقوم على مجرد امكانها ، ذلك لأنها ليست ــ دون أضدادها ــ حقيقة أو واقعة بفضل ماهيتها ذاتها أو فكرتها ، بل ان سببها الكافى يكمن فيما يجاوز ذاتها ، اذ يكمن فى علاقتها بغيرها من

---

(١) المرجع نفسه ، ص ١٣٧ .

(٢) المقصود بهذا المصطلح عند ليبنتز هو أن يكون الشيء ممكنا لا وهو فى عزلة مجردة عن سواه ، بل هو ممكن فى صحبة من ممكنات أخرى ، ولهذا فهو ممكن بالاتفاق أو بالمشاركة مع آخر . (المترجم) .

الأشياء . فالحقائق العارضة فى ذاتها ــ وكذلك أضدادها ــ كلاهما ممكن على حد سواء . لكننا اذا نظرنا اليها فى علاقتها بغيرها من الأشياء وجدنا أن الحقيقة المعينة قد تكون ممكنة وهى قائمة وحدها . حتى اذا ما نظرنا الى الأشياء المتعلقة بها وجدناها قد أصبحت مستحيلة الحدوث فى تلك المجموعة المرتبطة بها ، فمثلا لو نظرنا الى الحقيقة القائلة « بأنى جالس هنا فى هذه اللحظة » لا فى حد ذاتها ، بل فى علاقتها بعدد غير معين من الحقائق الأخرى مثل : عاداتى ، خلقى ، عملى ، هذه الساعة من النهار .. الخ فسوف نجد أن الحقيقة وحدها هى الممكنة ، وأن ضدها فى هذا السياق مستحيل . فعلى الرغم من أن أضداد الحقائق العارضة ليست متناقضة ذاتيا ، فانها تناقض النسق بصفة عامة . أعنى أنها تناقض المجموعة المرتبطة بها ، فكل منها ممكن الحدوث ، لكنها ليست ممكنة فى اتصالها ، فهى اذا ما ارتبطت ناقض بعضها بعضا . أو بعبارة ليبنتز : « ان الحادثة العارضة المعينة قد تكون ممكنة فى حد ذاتها ، لكنها لا تكون ممكنة اذا وضعت فى سياق معلوم من حادثات أخرى تكون لها سياق حدوثها وبالتالى فان معية الامكان Compossibility أو الاطراد مع نسق الأشياء الفعلى ، هو المقياس الصحيح للحقيقة ، هو السبب الكافى . فكل شىء ممكن له ماهية أو معنى ، لكن نحفظ ما هو ممكن بالتوافق مع غيره Compossible هو الذى يتحقق بالوجود .. » [1] .

(ب) ــ لكن ليس كل الجبريين من هذا الطراز : اذ يعتقد فريق منهم أن الافتراض نفسه القائل بأن الجوهر يمكن أن يكون فى حالة مختلفة عن تلك الحالة التى كان عليها من قبل ــ لا بد أن يكون هو نفسه افتراضا مستحيلا وبناء على رأى هذا الفريق فان الجوهر الذى يكون فى حالة مختلفة فى لحظة معينة عن الحالة التى كان عليها (ج)

(١) المونادولوجى ترجمة د. لاتا ــ الطبعة الثانية ص ٦٤ .

فى (ل) فان هذا الجوهر لا بد بالضرورة أن يكون جوهرا مختلفا عن (ج) .

ولا بد أن يذهب دعاة هذا الرأى أيضا الى القول بأن جميع العلاقات بين الأشياء علاقات داخلية . أعنى أن العلاقة بين جوهر ما وجوهر آخر انما تقوم فى طبيعة الجوهر نفسه (١) ، وبالتالى فاذا ما عرفت جوهرا من الجواهر معرفة دقيقة وشاملة فانك سوف تعرف — قطعا — الكون كله ، طالما أن معرفة الجوهر الأول تتضمن معرفة العلاقات ، كذلك معرفة الحدود التى تربط بينها هذه العلاقات على حد سواء . وماذا عساها أن تعنى تلك المعرفة ، ان لم تكن تعنى معرفة الكون كله .. ؟ ولما كان من المستحيل — فى رأى هذا الفريق — أن توجد حدود تقوم بذاتها مستقلة عن العلاقات التى ترتبط بها ، وطالما أن « .. كل علاقة .. تكيف حدودها بكيف ما .. وهذه العلاقة صفة لهذه الحدود .. » (٢) . أقول لما كان ذلك كذلك : فانه لا يمكن أن نتصور حدا من الحدود متصفا بصفات مختلفة فى لحظة بعينها — أى فى نفس اللحظة — لأن ذلك لا بد أن يعنى كونا مختلفا أتم الاختلاف .. « ان أؤلئك الذين يقولون ان جميع العلاقات داخلية . يقولون فى بعض الأحيان ... لو أن (ص) كانت تمثل خاصية علائقية وأن (أ) يمثل حدا له تلك الخاصية ، فسوف يكون صحيحا باستمرار أن (أ) لا يمكن أن تكون (أ) لو أنها فقدت (ص) . وفى ظنى أن تلك

---

(١) ليس هذا هو المعنى الوحيد «للعلاقات الداخلية» قارن أ. س. يوونج . «المذهب المثالى : دراسة نقدية » ، الفصل الرابع تجد أن المؤلف فى الفقرة الأولى يذكر عشرة معان مختلفة «للعلاقات الداخلية» .

(٢) هـ. يواقيم : «طبيعة الحقيقة» ص ١١ . وقد يفترض أن العلاقة لاتضفى صفة على حدودها ، فبرادلى يقول فى حجته التى يعارض بها حقيقة العلاقات وواقعتها : ان العلاقة لابد أن تعالج اما على أنها صفة أو حدا ثالثا : فلو كانت صفة فسوف تصف الحدود لكنها لن تربط بينها ، ولو كانت حدا ثالثا فسوف تحتاج الى علاقة جديدة لتربط بينها وبين كل حد آخر .. وهكذا الى مالا نهاية .

طريقة مصطنعة للقول أن كل شيء يمكن أن يكون حقيقيا اذا ما تضمن القضية المتناقضة ذاتيا وهى أنه اذا كان ا (أ) الخاصية (ص) فانه لا يمكن أن يكون صحيحا أن (أ) ليست لها الخاصية (ص) . لكنها رغم ذلك طريقة طبيعية قليلا أو كثيرا للتعبير عن قضية يمكن أن تكون صادقة تماما وهى : افرض أن (أ) لها الخاصية (ص) ، عندئذ فان أى شيء ليس له الخاصية (ص) لا بد بالضرورة أن يكون شيئا مختلفا عن (أ) » (1) .

٤ ــ هذان هما التفسيران لرأى الفيلسوف الجبرى الذى يزعم استحالة أن يكون أى شيء خلاف ما هو عليه بينما يظل بقية العالم على ما هو عليه . وسوف أناقش الآن الحجج الممكنة التى يمكن أن تقوم لتأييد هذا الرأى فى صورتيه السابقتين : ــ

(أ) ــ ما الدليل الذى يقدمه الفيلسوف الجبرى الذى يعتقد أن الجمع بين الفقرتين الآتيتين مستحيل برغم أن كلا منهما ممكنة على حدة وهما : ١ ــ أن الجوهر (ج) لا بد أن يكون فى حالة مختلفة عما كان عليه بالفعل ٢ ــ وأن كل شيء آخر فى العالم لا بد أن يظل كما كان عليه بالفعل .. ؟ يمكن أن يكون دليله اما قبليا أو تجريبيا . غير أن الدليل التجريبى مستبعد تماما اذ ليس ثمة دليل من هذا النوع يمكن أن يقوم فى هذه الحالة . والا فأين يمكن أن نجد الدليل التجريبى عما اذا كان الافتراض القائل بأن (ج) لا بد أن يكون فى حالة مختلفة عن الحالة التى كان عليها بالفعل يتناقض مع افتراضات أخرى .. ؟ واضح أنه لا شيء يمكن أن يوجد داخل نطاق التجربة يؤيد هذه الدعوى .

والدليل القبلى لا بد أن يعنى أن القضية التى يقول بها

(١) ج. أ. مور «دراسات فلسفية» (١٩٢٢) ص ٢٨٣ ــ ٢٨٤ .

الفيلسوف الجبرى ــ كما عرضناها من قبل ــ صدقها واضح بذاته ، وأن القضية المعارضة كذبها واضح بذاته . وأود قبل كل شيء أن آذكر القارىء بالمغالطة المشهورة والشائعة وهى مغالطة اعتبار شيء ما واضحا بذاته فى الوقت الذى يكون فيه هذا الشيء مجرد زعم يفتقر الى البرهنة ، وهناك مصدر آخر للخطأ شبيه بهذا الخطأ ، وأعنى به ذلك الموقف الذى تعتبر فيه قضية ما ضرورية ضرورة ذاتية فى الوقت الذى لا تكون فيه هـذه القضية الا نتيجة ضرورية لقضية أخـرى مفترضة ضمنا ، مع أن هذه القضية المضمرة حين تظهر الى العلن يمكن جدا أن نكتشف أنها نفسها ليست ضرورية . وسوف نناقش الآن رأى الفيلسوف الجبرى لنرى ما اذا كان رأيه قضية واضحة بذاتها أم أنها نتيجة ضرورية لقضية أخرى يقال انها واضحة بذاتها . واذا ما اتضح أن رأيه يعتمد على قضية أخرى ، فسوف نرى هل هذه القضية الجديدة واضحة بذاتها أعنى هل هى بديهية لا تحتاج الى برهان أم أنها ليست كذلك .

ويمكن أن نوضح رأى الفيلسوف الجبرى على النحو التالى : ــ

اذا كانت الوقائع هى (ج) أ ب حـ فانه من المستحيل أن تكون هذه الوقائع (ج)' أ ب حـ . و (ج) هنا تمثل شيئا ما فى وقت ما له صفة ما . أما أ ب حـ فهى تمثل بقية العالم فى نفس هذه اللحظة . و (ج)' تمثل الشيء نفسه مع صفة مختلفة . واذا نظرنا الى (ج) وحدها وجدنا أنها يمكن أن توجد على النحو الذى تقول هذه الوجهة من النظر . اذ يمكن أن تكون ممكنة ، لكنها لا يمكن أن تكون ممكنة بالمشاركة Compossible مع بقية أجزاء العالم : ولم .. ؟ لا بد أن تكون الاجابة كما هو واضح أن هناك مجموعة معينة من العلاقات تربط بين (ج) وبين أ ب حـ بطريقة تجعلها كلها تؤلف كلا واحدا . وهكذا يتضح فى الحـال أن وجهة نظر الفيلسـوف الجبرى التى

نناقشها تفترض الواحدية كأساس تقوم عليه ، وبالتالى فهذه الوجهة من النظر ليست ضرورية ضرورة ذاتية ، لكنها نتيجة ضرورية لافتراض آخر أو لمجموعة من الافتراضات .

وفكرة الواحدية التى تمثل أحد الافتراضات الكامنة خلف قضية الفيلسوف الجبرى تحتاج الى برهان فهى ليست فكرة واضحة بذاتها . فليس هناك اتفاق فى الرأى بين الفلاسفة عما اذا كان الكون واحديا أم ثنائيا أم متعددا ، وهذا الاختلاف فى حد ذاته يشير الى أن كل فريق يؤيد وجهة نظره بمجموعة من الأدلة فى حين ان الحقيقة البديهية تفرض نفسها على ذهن الانسان ولا تحتاج الى دليل يؤيدها اذ لا بد أن تكون واضحة بذاتها .

وبغض النظر عن قبول هذه القضية على أنها واضحة بذاتها ــ أعنى القضية التى تقول انه كانت الوقائع هى (ج) أ ب حـ ، لكان من المستحيل أن يوجد بدلا منها (ج) [1] أ ب حـ ــ أقول بغض النظر عن ذلك كله فان « وليم جيمس » يقول فى دفاعه عن الصدفة : « ما الذى أعنيه حين أقول ان اختيارى للطريق الذى سأسلكه فى عودتى الى منزلى بعد الانتهاء من هذه المحاضرة أمر مهم وهو يرجع الى الصدفة فيما يتعلق باللحظة الراهنة .. ؟ انه يعنى اننى تذكرت طريق دفينتى Divinity Avenue وشارع اكسفود Oxford Street لكنى سأختار أحدهما فحسب ، سأختار أيا منهما وأترك الآخر ، وانى لأطلب منكم الآن جادا أن تفترضوا أن هذا الغموض فى اختيارى للطريق الذى سأسلكه غموض حقيقى ، ثم أن تفترضوا بعد ذلك الافتراض المستحيل وهو أننى قمت بعملية الاختيار مرتين ، وأن الاختيار قد وقع فى كل مرة على شارع مختلف . وبعبارة أخرى افترضوا أننى سرت أولا فى طريق دفينتى ثم افترضوا أن القوى المتحكمة فى الكون قد أزالت عشر دقائق من الزمان وأزالت معها كل

ما وقع فيها وأعادتني الى باب هذه القاعة كما كنت قبل أن أقوم بعملية الاختيار ، ثم افترضوا بعد ذلك أنني الآن قد اخترت طريقا آخر — وكل شيء آخر ظل على ما هو عليه — فسلكت شارع اكسفورد . انكم — بوصفكم مشاهدين سلبيين — في استطاعتكم أن تنظروا وتروا عالمين بديلين : أحدهما أسلك فيه طريق دفينتي ، والآخر أسير فيه أنا أيضا خلال شارع أكسفورد . والآن : لو أنكم من دعاة الجبرية فسوف تعتقدون أن أحد هذين العالمين مستحيل منذ الأزل ، وتعتقدون أنه مستحيل لما يتضمنه ذاتيا من لا معقولية أو لما فيه من مصادفة أو اتفاق . ولكن اذا نظرتم الى هذين العالمين من الخارج ، فهل في استطاعتكم القول أيهما هو العالم المستحيل عالم المصادفة والاتفاق ، وأيهما العالم المعقول والضروري . ؟ » (١) .

وفضلا على ذلك فحين يزعم الفيلسوف الجبري أنه اذا كان الواقع هو : (ج) أ ب حـ فان وجود (ج)١ أ ب حـ مستحيل . بمعنى أن (ج) بذاتها ممكنة لكنها ليست ممكنة بالمشاركة Compossible مع أ ب حـ — فيبدو أنه يأخذ تعريف الممكن على أنه « ما لا يخالف قوانين الطبيعة رغم مخالفته لوقائع الطبيعة » . غير أن هذا التعريف أضيق جدا من أن يستبعد قضايا هي في آن معا لا تخالف قوانين الطبيعة وهي أيضا لا تخالف وقائع الطبيعة ، وطالما أن كل قضية صادقة تتفق مع قوانين الطبيعة كما تتفق مع وقائع الطبيعة سواء بسواء ، فان كل قضية صادقة — فيما يبدو — يستبعدها هذا التعريف بوصفها غير ممكنة . ولو أننا عدلنا التعريف بحيث نجعله على النحو التالي : « تكون (ق) ممكنة حين لا يوجد قانون من قوانين الطبيعة ينتج عنه منطقيا (لا — ق ..) ، » وتكون (ق) مستحيلة حين نجد أن قانونا من قوانين الطبيعة ينتج عنه منطقيا

(١) وليم جيمس : «ارادة الاعتقاد» (١٩٣١) ص ١٥٥ — ١٥٦ .

(لا ـ ق) .. لأصبح واضحا أن القضية التى يقول بها الجبريون وهى أن (ج)[1] أ ب حـ مستحيلة ـ لا تكون صادقة الا اذا وجدنا قانون من قوانين الطبيعة ينتج عنه منطقيا لا (ج)[1] أ ب حـ ، وكل قانون من قوانين الطبيعة هو تعميم (سـواء آكان تعميما دقيقا أم ترجيحيا) ومن ثم فلا يمكن أن نعتبر (ج)[1] أ ب حـ مسـتحيلة بسبب أن الوقائع التى كانت موجودة هى (ج) أ ب حـ ـ وذلك لأكثر من سبب : أولا : ـ لأن (ج) أ ب حـ هى مجموعة متعاصرة من الحوادث وليست قانونا من قوانين الطبيعة . وثانيا : ـ لأن كلا من (ج) أ ب حـ و (ج)[1] أ ب حـ يمكن أن يكونا فى آن معا مظهرين ممكنين مختلفين لقانون واحد . وثالثا : ـ قد يصح أن تكون (ج) أ ب حـ ، و (ج)[1] أ ب حـ ـ على حد سواء تطبيقات لقانونين مختلفين يعملان معا فى الطبيعة ، رغم أنهما لا يعملان معا فى وقت واحـد ولا على شيء واحد ، وهذا لا يعنى بالضرورة استحالة أحدهما اذا حدث الآخر بالفعل ، ذلك لأن ما لم يحدث يظل مع ذلك ممكنا لأنه لا يتناقض مع قوانين الطبيعة : افرض مثلا أننى وضعت اناء به ماء على النار ، ان الماء فى هذه الحالة سوف يغلى وفقا لقانون معين من قوانين الطبيعة . لكننى اذا لم أضع هذا الاناء على النار فان المـاء لن يغلى وفقا لقانون آخر من قوانين الطبيعة . والآن : ان القول بأننى وضعت الاناء على النار لا يلغى أن الاحتفاظ بالاناء بعيدا عن النار ليس ممكنا ، ان ذلك يظل ممكنا ـ رغم أنه لم يحدث ـ ، والامكان هنا يعنى أنه ـ تبعا للتعريف السابق ـ ليس ثمة قانون من قوانين الطبيعة ينتج عنه ـ منطقيا ـ (لا ـ ق) .

وحين يقال ان المذهب الجبرى يعنى أن كل شيء هو على ما هو عليه فيبدو أن ثمة خلطا فى استخدام الكلمات ، وهو خلط بين كلمتى « محتم determined و « معين determinate » فمن المسلم به أن كل شيء يحدث هو شيء معين determinate لكن هل هذا دليل أيضا

على أنه محتم determined .. ؟ ان القـــول بأن المستقبل ســـوف يكون على نحو ما سيكون ، لا يتفق اطلاقا مع التساؤل عما اذا كان المستقبل محتم منذ الآن ، فهو قد يكون كذلك وقد لا يكون ، فكل ما يؤكده هذا القول هو أن حوادث المستقبل حين تقع فسوف يكون لها شكل معين ، سوف تكون معينة determinate ، وهذا يختلف عن القول بأنها محتومة determined منذ اللحظة الراهنة .

٥ — (ب) — وســـوف نناقش الآن التفســـير الثانى للمذهب الجبرى وهو التفسير القائل بأن الجبرية تعنى استحالة أن يكون الشىء خلاف ما هو عليه . ترى الجبرية فى هذه الحالة أنه اذا كان الجوهر (ج) موجودا فى لحظة معينة ، فانه لا يمكن فى نفس هذه اللحظة أن يكون (ج)' بدلا من (ج) . والسبب فى ذلك هو أنه لا يوجد شىء يقوم بذاته مستقلا عن العلاقات التى تربطه بغيره من الأشياء ، واذا كان الشىء يرتبط على هذا النحو بغيره من الأشياء فان أية لحظة من اللحظات يقابلها حالة معينة للأشياء ، وبالتالى فلو تغير (ج) وأصبح (ج)' فلا بد أن يؤدى ذلك الى وضع مخالف تماما للعلاقات بالأشياء الأخرى . ومن ثم فلا بد أن يكون العالم على نحو مخالف لما هو عليه . ويقال ان « العـــلاقة الخارجية الخالصة هى فى نهـــاية الأمر علاقة مســـتحيلة ولا معنى لها » [1] لأنه « .. لو كان كل من أ و ب حقا موجودا بسيطا تماما ومستقلا عن الآخر ، فمن اللغو عندئذ أن تقول انهما يرتبطان كذلك ارتباطا حقيقيا » [2] . واذا كانت العلاقات داخلية فى طبيعة الحدود التى يرتبط بعضها ببعض ، وان كل حد من هذه الحدود لا يمكن أن يكون بذاته خاليا من علاقات معينة تربطه بغيره من الأشياء ، فان ذلك يعنى — اذا ما افترضنا أن الحد (أ) له خاصية

---

(١) هارولد هـ. يواقيم : «طبيعة الحقيقة» (١٩٠٦) ص ١١ .

(٢) نفس المرجع ص١٢ .

علائقية هى (ب) فى لحظة معينة ــ أقول ان ذلك يعنى أن كل شىء ليس له الخاصية (ب) لا بد بالضرورة أن يكون مختلفا عن (أ) . ومعنى ذلك أن الحدين المرتبطين بعلاقة نوعية خاصة لا يمكن لهما معا أن يكونا على نحو ما هما عليه بدون هذه العلاقة الفرعية الخاصة . وعلى كل حال فان ذلك لا يصدق ــ فيما يبدو ــ الا على العلاقات الكمية ، وعلاقات التشابه والاختلاف والتســاوى وما الى ذلك . فلو أن (س) كانت مساوية لـ (ص) لنتج عن ذلك أنه اذا ما غابت علاقة التساوى فان س و ص لا يمكن لهما معا أن يكونا على نحو ما هما عليه فى الواقع . وقل مثل ذلك عن علاقة التشابه والاختلاف. فلو أن (س) كانت مشابهة لـ (ص) لنتج عن ذلك أنه اذا غابت هذه العلاقة فان (س) و (ص) لا يمكن لهما معا أن يكونا على نحو ما هما عليه الآن .

لكن يمكن لكل حد منهما ــ وحده وبدون الآخر ــ أن يوجد كما هو مع غياب العلاقة التى تربطه بالحد الآخر ــ فلو كانت (س) مساوية لـ (ص) ، فاننا نقول فى هذه الحالة أن س ترتبط مع ص بعلاقة التساوى ، لكن لا ينتج من ذلك ان (س) لا بد أن تظل على نفس هذه العلاقة اذا ما تغيرت (ص) عن وضعها الحالى .

وعلى ذلك فاننا يمكن أن نتفق على ما يأتى :

اذا افترضنا أن الحد (أ) له خاصية علائقية محددة مع الحد (ب) فى لحظة معينة ، فان معنى ذلك أن أى شىء ليس له هذه الخاصية المعينة لا بد بالضرورة أن يكون شيئا مختلفا عن (أ) ، ولكى يتضح معنى هذه القضية فاننا سوف نصوغها فى صورة القياس الآتى : ــ

(أ) لها خاصية علائقية ب فى ل
(جـ) ليس لها الخاصية العلائقية ب فى ل (١)
∴ جـ ليست أ .

لكن لا بد أن نحتاط لمغالطة من المحتمل جدا أن تقع فى هذا السياق ، فالقول بأن (حـ) ليست فى هوية واحدة مع (أ) أو ليست هى (أ) ، انما ينتج بالضرورة من المقدمتين معا المقدمة (١) التى تقول ان ألها خاصية علائقية ب فى ل ، والمقدمة (٢) التى تقول ان حـ ليس لها هذه الخاصية العلائقية نفسها فى ل وعلى ذلك فمن الخطأ تماما أن نستنتج مثل هذه النتيجة من المقدمة الثانية وحدها . ذلك لأن النتيجة: هى أن حـ التى ليست لها الخاصية العلائقية (ب) فى (ل) (وهى الحالة التى تتميز بها أ) لابد بالضرورة أن تكون مختلفة عن (أ) التى لها مثل هذه الخاصية . والسبب ببساطة أن (أ) لها بالفعل هذه الخاصية و (حـ) ليس لها هذه الخاصية . لكنا لا نستطيع أن نستنتج من مجرد القول بأن شيئا ما ليس له علاقة نوعية فى لحظة ما ـ لا نستطيع أن تستنتج أن هذا الشىء لا بد أن يكون مختلفا عن (أ) . وعلى كل حال فانه يمكن تطبيق مثل هذه الحجة على الكائنات التى لها ديمومة والتى يمكن أن نتصور معها أن شيئا ما أو آخر يمكن أن يحدث فى وقت معين ، لكن لا يمكن تطبيقها على الماهيات الخالدة أو الحقائق اللازمانية ، ونحن هنا معنيون بصفة خاصة بالفاعل الذى له ديمومة . ان ما نناضل من أجله هو أنه ليس صحيحا أنه اذا كان هناك فاعل معين ليس له خاصية علائقية نوعية معينة كانت له بالفعل ، فانه لا بد بالضرورة أن يختلف عن ذلك الفاعل الذى كأنه من قبل . فنحن نذهب

---

(١) حرف ل هنا يشير الى اللحظة ، فالمقصود هو أن الشىء (أ) له الخاصية الفلانية فى هذه اللحظة المعنية ، وجـ ليس لها نفس هذه الخاصية فى نفس هذه اللحظة(المترجم).

الى أن الفاعل يمكن أن يرتبط بعلاقة مختلفة أتم الاختلاف عن العلاقة التى يرتبط بها بالفعل مع شيء آخر ، ويظل هو هو نفسه .

ولقد ناقش جورج مور G.E. Moore [1] بافاضة تامة المغالطة المنطقية المتضمنة فى الزعم بأنه اذا ما افترضنا أن الحد (أ) له خاصية علائقية (ب) فى لحظة معينة ، عندئذ فان أى شيء ليس له الخاصية (ب) لا بد بالضرورة أن يكون مختلفا عن (أ) — وسوف يكون من المفيد جدا أن نلخص وجهة نظره فى هذا السياق :

يجمل بنا قبل أن نناقش هذا الزعم أن نحدد معنى عبارتين هامتين جدا وهما (أ) — « لا بد بالضرورة أن يكون » و (ب) — « مختلف عن أ » . ومعنى عبارة «لا بد بالضرورة أن يكون» يمكن أن نشرحه على النحو التالى :

« حين نقول عن زوج من الخواص مثل (ب) و (ك) أن أى حد له الخاصية (ب) فانه لا بد بالضرورة أن يكون له الخاصية (ك) فان هذا القول يساوى قولنا أنه فى كل حالة — من القضية القائلة بأن أى حد معين له الخاصية (ب) — ينتج أن هذا الحد له الخاصية (ك) . وكلمة ينتج تفهم بمعنى يكون فيه من القضية الخاصة بأى حد معين — مثل أنه زاوية قائمة — ينتج أنها زاوية . ومن القضية القائلة بأن الحد أحمر ينتج أن له لونا ما . وحين نقول عن الخاصية العلائقية (ب) انها شكل أو أنها داخلية مع الحد المعين (أ) الذى يملكها ، فان ذلك يعنى أنه من القضية القائلة بأن شيئا ليس له (ب) ينتج أن هذا الشيء مختلف عن أ . وبعبارة أخرى انه يعنى أن نقول ان خاصية عدم ملكية (ب) ، وخاصية الاختلاف عن (أ) يرتبط كل منهما بالآخر بطريقة خاصة يكون فيها خاصية كون المثلث القائم الزاوية مرتبط بكونه

(١) ج. ا. مور : «دراسات فلسفية» مقالة العلاقات الداخلية والخارجية» (١٩٢٢) ص ٢٧٦ — ٣٠٩ .

مثلثا . أو أن كون الشيء أحمر مرتبط يكون له لونا » [1] ــ والقول بأن ب « تختلف عن أ » يمكن أن يكون له معنيان مختلفان : « فقد يعني فحسب أن (أ) تختلف عدديا عن (ب) ، فهي غير (ب) ، أو لاتتحد مع (ب) في هوية واحدة . أو قد يعني أن تلك ليست هي القضية فحسب ، لكن أيضا أن (أ) ترتبط بـ (ب) بطريقة يمكن أن نعبر عنها بقولنا : ان (أ) يختلف اختلافا كيفيا عن (ب) . وأولئك الذين يقولون « ان جميع العلاقات تجعل اختلافا لحدودها » يعنون دائما ــ فيما أعتقد ــ الاختلافات بالمعنى الثاني لا بالمعنى الأول فحسب . أي أنهم يقصدون القول بأنه اذا كانت (ب) خاصية علائقية : لـ (أ) ــ عندئذ فان غياب (ب) يستلزم لا فقط اختلافا عدديا عن (أ) ، بل اختلافا كيفيا كذلك » [2] . لكن علينا أن نلاحظ أنه اذا كان شيء ما يختلف اختلافا كيفيا عن شيء آخر ، فانه ينتج من ذلك أنه يختلف عنه اختلافا عـــدديا .

وسوف نرى الآن ما اذا كان صحيحا أنه اذا كانت (ب) خاصية علائقية و (أ) حد له مثل هذه الخاصـــية ، فاذن (١) ــ أي حد ليس له الخاصية (ب) لا بد بالضرورة أن يكون شيئا آخر ــ يختلف عدديا عن (أ) ــ و (٢) أي حد ليس له الخاصية (ب) لا بد بالضرورة أن يكون شيئا آخر غير (أ) .

(١) ــ ولكي نعرف ما اذا كان صحيحا ــ لو أن (أ) لها الخاصية (ب) ــ فان أي حد عندئذ ــ ليس له الخاصية (ب) لابد أن يكون شيئا آخر غير (أ) : « فلنأخذ مثلا الخاصية العلائقية التي نقرر انتماءها الى معطى حسي مرئي حين نقول عنه أن معطى حسيا مرئيا آخر بوصفه جانبا مكانيا : التقرير ــ مثلا ــ الذي يتعلق بقطعة ملونة نصفها أحمر ونصفها أصفر : « هذه القطعة كلها تحتوي هذه القطعة (« حيث تكون

(١) نفس المرجع ص ٢٨٤ ــ ٢٨٥ .

(٢) نفس المرجع ص ٢٨٥ ــ ٢٨٦ .

عبارة هذه القطعة » اسم خاص بالنصف الأحمر) . انه لمن الواضح هنا تماما فيما أعتقد أننا نستطيع أن نقول ـــ بمعنى واضح وصريح تماماـــ أن أى كل Whole لا يحتوى على تلك القطعة الحمراء لا يمكن أن يتحد فى هوية واحدة مع الكل الذى نتحدث عنه : وأنه من القضية فيما يتعلق بأى حد أيا كان القائلة بأنه لا يتضمن هذه القطعة الجزئية ، ينتج أن هذا الحد شيء آخر غير الكل الذى نتحدث عنه ـــ رغم أنه ليس من الضرورى أن يكون مختلفا عنه اختلافا كيفيا . فهذا الكل المعين لم يكن من الممكن أن يوجد دون أن تكون هذه القطعة الجزئية جزء منه ، لكن يبدو أنه لا يقل عن ذلك وضوحا ـــ لأول وهلة ـــ أن هناك خواص علائقية كثيرة لا يصدق عليها ذلك . ولكى نأخذ مثلا فما علينا الا أن نتدبر علاقة القطعة الحمراء بالقطعة كلها بدلا من أن نتأمل كما حدث من قبل علاقة الكل بها ويبدو من الواضح تماما أن القطعة الحمراء ـــ رغم أن الكل ما كان له أن يوجد دون أن تكون القطعة الحمراء جزء منه ـــ يمكن أن توجد تماما دون أن تكون جزءا من هذا الكل المعين » (١) .

٢ ـــ نصل الآن الى التساؤل عما اذا كان صحيحا أنه اذا كان الحد (أ) له الخاصية (ب) فان أى حد ـــ عندئذ ليس له تلك الخاصية لابد بالضرورة أن يكون مختلفا عن (أ) أعنى أن « خاصية عدم امتلاك (ب) وخاصية كونه مختلفا عن (أ) ترتبط كل منهما بالأخرى بطريقة خاصة تكون فيها خاصية كون المثلث قائم الزاوية مرتبطة بخاصية كونه مثلثا . أو خاصية كونه أحمر مرتبطة بخاصية كونه ذا لون» ولا يمكن أن يكون هناك شك فى أنه اذا كانت (أ) لها (ب) فان أى حد عندئذ ليس له (ب) ، لابد أن يكون شيئا آخر غير (أ) لكن هل ينتج من ذلك انه اذا كانت (أ) لها (ب) فان أى حد لم يكن له الخاصية (ب)

(١) نفس المرجع ص ٢٨٧ ـــ ٢٨٨ .

لابد بالضرورة أن يكون مختلفا عن (أ) ...؟ يبدو أنه بينما القضية الأولى صادقة فان القضية الثانية كاذبة ، وأن مصـــدر الخلط بين النصين هو النظر الى العبارتين : «لابد أن» «ولابد بالضرورة أن يكون » على أن معناهما واحد ، فى حين أن ماتعبر عنه كلمة «لابد» هنا هو فحسب أن القضية التى تتضمنها تنتج من القضية القـــائلة بأن (ا) لها (ب) ، ليست هى بذاتها قضية ضرورية . وسوف أشرح لماذا كان من الخطأ أن نعتقد أنه من القضية : « اذا كانت (ا) لها (ب) فأى حد ليس له (ب) ، لابد أن يكون شيئا آخر غير (أ) » تنتج القضية الأخرى « اذا كانت (ا) لها (ب) فان أى حد ليس له الخاصية (ب) لابد بالضرورة أن يكون مختلفا عن (أ) » [1]

ولنبدأ أولا وقبل كل شىء بتحديد بعض الرموز التى ســوف نستخدمها . سوف نعبر — فيما يتعلق بالخاصتين (ب) و (ق) — عن القضية القائلة بأن أية قضية تقرر عن شىء معين أن له الخاصية (ب) تستلزم القضية القائلة بأن الشىء الذى نبحثه له أيضا الخاصية (ق) على النحو التالى :

س ب تســتلزم س ق

وسوف نعبر فى حالة أية قضية عن نقيض (ب) بالرمز (ب) ، وبالتالى فان صيغة كهذه (س ب) تستلزم (س ق) سوف تعنى أن أية قضية تتكرر على شىء ما أن له الخاصية (ب) تستلزم القضــية — فيما يتعلق بالشىء الذى تتحدث عنه — أن له (ق) .

ومن ناحية أخرى فيما يتعلق بشيئين (ب) و (أ) فاننا ســوف نعبر عن القول بأن « (ب) تتحد فى هوية واحــدة مع (ا)» بالرموز (ب =أ) . وعن القول بأن « (ب) لاتتحد فى هوية واحدة مع (أ) ، بالرموز ب = أ .

---

(١) قارن جورج امور : «دراسات فلسفية» ص ٢٩١ وما بعدها .

وبناء على الرموز السابقة فان الصيغة الآتية :

س ب تستلزم (س = آ) .

سوف تعنى : « كل قضية تقول عن شىء ما انه ليس له الخاصية (ب) تستلزم ــ فيما يتعلق بهذا الشىء ــ القول بأنه شىء آخر غير (آ) » .

وهذه القضية تساوى منطقيا :

(س = أ) تستلزم (س ب) .

وهى تقرأ على النحو التالى : « أى شىء يتحد فى هوية واحدة مع (أ) لابد ــ فى أى عالم يمكن تصوره ــ أن يكون له بالضرورة (ب) » . أو بعبارة أخرى : « (أ) لا يمكن لها أن توجد فى أى عالم ممكن دون أن يكون لها (ب) » .

وسوف نستخدم كذلك الصيغة ك ❋ ق لتعنى أنه « من الخطأ أن تقول ك صادقة و ق كاذبة » . وبالتالى فان التعبير الآتى :

أ ق ❋ أ ر

سوف يعنى أنه « من الخطأ أن نقول ان (أ ق) صادقة و (ا ر) كاذبة فى آن معا » . ومن ناحية أخرى فان التعبير الآتى : ــ

س ق ❋ س ر

سوف يعنى انه « اذا كان أى شىء له ق ، فان هذا الشىء بالتالى له (ر) » دون أن نقرر أن الشىء له ق .

والآن دعنا نستعيد من جديد النقطة موضع الخلاف : فنحن نذهب الى أنه بينما تكون القضية « اذا كانت (أ) لها (ب) (فى الواقع) فانأى حد عندئذ ليس له (ب) ، لابد أن يكون شيئا آخر

غير (أ) » — قضية صادقة بغير شك والقضية الأخرى « اذا كانت (ا) لها (ب) ، فان أى حد عنـدئذ ليس له (ب) لابد بالضرورة أن يكون شيئا آخر غير (أ) » قضية كاذبة . غير أن أولئك الذين يقولون ان جميع العلاقات داخلية بالنسبة للحدود يفترضون أن القضية الثانية تنتج من القضية الأولى . واذا ما استخدمنا الرموز السابقة فان‌القضية الأولى تكتب على هذا النحو :

(١) — س ب تسـتلزم { (و ب * و = س) }

وتقرأ على النحو التالى : « لو أن شيئا ما (س) له (ب) ، فان ذلك وحده يستلزم فى هذه الحالة القضية : « انه من الخطأ فى آن معا القول بأن شيئا آخر (و) ليس له (ب) هى قضية صادقة ، وأن (و) ليست متحدة فى هوية واحدة مع (س) » قضية كاذبة .

واذا ما استخدمنا الرموز مرة أخرى ، فان القضية الثانية تكتب على هذا النحو :

(٢) س ب * { (و ب) يستلزم (و = س) } .

وتقرأ على النحو التالى : « انه لمن الخطأ فى آن معا القـول بأن شيئا ما ليس له (ب) « قضية صادقة ، وأن غياب (ب) عن (و) يستلزم أن تكون (و) شيئا آخر غير س » قضية كاذبة .

ونحن نذهب الى القول بأنه فى حين أن القضية رقم (١) صادقة فان القضية رقم (٢) كاذبة ، بينما تعنى نظرية العلاقات الداخلية من ناحية أخرى أن القضية رقم (٢) هى أيضا قضية صادقة ، وأنها تنتج من القضية رقم (١) . غير أن القضية رقم (٢) لايمكن أن تنتج من القضية رقم (١) اللهم الا من قضية لها صورة .

ق تستلزم (ك * ر)

فهنا تنتج القضية المقابلة لها فى صورة :

ق * (ك تستلزم ر)

« أما القول بأن ذلك خطأ ، فمن السهل — فيما أعتقد — أن نتبينه اذا ما تأملنا القضايا الثلاث الآتية : افرض أن ق = « جميع الكتب الموجودة على هذا الرف زرقاء اللون » و (ك) = « نسختى من (مبادىء الرياضة) هى كتاب موجود على هذا الرف » و (ر) * « نسختى من كتاب مبادىء الرياضة زرقاء اللون » . والآن فان (ق) لا تستلزم مطلقا (ك * ر) . أعنى أنه ينتج تماما من (ب) أن القضية « نسختى من كتاب مبادىء الرياضة ليست زرقاء اللون » لاتصدقان معـــا من حيث الواقع . لـــكنه لا ينتج من ذلك على الاطـــلاق أن ق * (ك تستلزم ر) ذلك لأن هذه القضية الأخيرة تعنى أنه « من الخطأ أن القول فى آن معا أن (ق) صادقة وأن (ك تستلزم ر) كاذبة» لأن (ك تستلزم ر) قضية كاذبة تماما من حيث الواقع . ذلك لأنه لاينتج من القضية القائلة بأن « نسختى من كتاب مبـــادىء الرياضة موجودة على الرف » القضية القائلة أن « نسختى من كتاب مبادىء الرياضة زرقاء اللون » . وببساطة فمن الخطأ القول بأن القضية الثانية من هاتين القضيتين يمكن أن تستنبط من القضية الأولى وحدها : ومن الخطأ القول بأنها على نفس العلاقة التى عليها القضية الشرطية المتصلة : « كل الكتب الموجودة على هذا الرف زرقاء اللون ونسختى من كتاب مبادىء الرياضة موجودة على هذا الرف » . هذه القضية الشرطية المتصلة تستلزم فى الواقع القضية التالية : « نسختى من كتاب مبادىء الرياضة زرقاء اللون » . لكن القضـــية القـــائلة بأن « نسختى من كتاب مبادىء الرياضة موجودة على هذا الرف » وحدها لا تستلزم يقينا القضية القائلة بأن « نسختى من كتاب مبـــادىء الرياضة زرقاء اللون » . وانه من الخطأ القول بأن نسختى من كتاب

مبادىء الرياضة يمكن ألا تكون موجودة على هذا الرف دون أن تكون زرقاء اللون . وبالتالى فان القول بأن (ك تستلزم ر) » قول كاذب ومن ثم فان « ق * (ك تستلزم ر) » يمكن أن تنتج فحسب من « ق تستلزم (ك * ر) » اذا كانت ق تنتج من هذه القضية الأخيرة . لكن (ق) يقينا لاتنتج من هذه القضية : من واقعة أن (ك * ر) يمكن استنباطها من (ق) ولا ينتج من ذلك على الأقل أن (ق) صادقة. ومن الواضح اذن انه من الخطأ القول بأن أية قضية لها الصورة الآتية :

ق تستلزم (ك * ر)

تستلزم القضية المقابلة فى صورة :

ق * (ك تستلزم ر) .

طالما أننا وجدنا قضية جزئية واحدة من الصورة الأولى لاتستلزم القضية المقابلة من الصورة الثانية » (١) .

ويبدو الآن واضحا أن زعم الفيلسوف الجبرى بأنه من المستحيل على الشىء أن يكون خلاف ماهو عليه بالفعل ، زعم لايمكن تبريره بأى معنى من المعنيين المعروضين فيما سبق فى رقم (أ) و (ب)

---

(١) ج. ا . مور «دراسات فلسفية» ص ٣٠٠ .

الفصل الخامس

٢ المذهب الجبرى

"السببيّة"

« الفصل الخامس »

٢ ـ المذهب الجبرى

« الســـببية »

---

١ ـ رأى الفيلسوف الجبرى فى فكرة السببية (٢ـ١٠)
ـ حجج الفيلسوف الجبرى :

٢ ـ قوانين الطبيعة لا تلين ، والسلوك البشرى ـ فى الغالب ـ يماثل الطبيعة •

٣ ـ لو كان هنـــاك لون من اللاحتمية فهو يرجع الى الجهل •

٤ ـ الأفعال الارادية كمـــا نراها عنـد الآخرين يمكن تفسيرها •

٥ ـ التاريخ ليس حركة عشوائية •

٦ ـ نحن نفترض فى حياتنا اليومية اطراد السلوك البشرى •

٧ ـ البناء الاجتماعى يفترض مقدما درجة من الاطراد : « الشخصيات » فى الحيـاة وفى النقـد الأدبى يفترض فيها باستمرار الاطراد أو الانتظار قليلا أو كثيرا •

٨ ـ اذا كنت أشعر بقدرتى على أن أفعل كما أرغب ، فهل أرغب كما أرغب ؟

٩ ـ اننا لا نرغب فى الشىء لأنه يسرنا ، لكنه يسرنا لأننا نرغب فيه •

١٠ ـ حجة مستمدة من المسئولية الأخلاقية ويقال انها في صالح المذهب الجبرى •

١١ ـ حجج الفيلسوف الجبرى تتلخص فى أربع نقاط :

(أ) السببية تسود الطبيعة وتتحكم فيها •

(ب) الأحداث الذهنية لا تتدخل فى السلسلة السببية •

(ج) السلوك البشرى مطرد •

(د) حجة مستمدة من المسئولية الخلقية •

١٢ ، ١٣ ـ مناقشة (أ) لمبدأ السببية •

١٢ ـ مبدأ السببية ليس الا مسلمة •

١٣ ـ العلماء يرغبون فى التخلص منه •

١٤ ـ التتابع المنظم الذى نلاحظه تجريبيا يحل محل السببية •

١٥ ـ تقديم مثل للارادة لكى نرى ما اذا كان يمكن أن تنطبق عليه فكرة التتابع أو فكرة « العلاقات ذاتها » •

١٦ ـ التتابع ليس واضحا ولا مفهوما فى حالة الارادة •

١٧ ـ لابد لنا من التعرف على الترابط الغائى ـ تقسيم كانت للسببية الى سببية ظاهرة وسببية نيومائية •

١٨ ـ مناقشة لامكان تطبيق المعادلات الدالية على الموجودات البشرية • مثل هذه المعادات لا تعمل الا اذا أمكن رد جميع الحوادث فى حياة الانسان الى كميات أو اذا ارتبطت هذه الحوادث بكميات •

١٩ ـ أربعة أنواع من المقدار : المقدار التعدادى والمقدار الامتدادى يدرسان كميات أما المقدار الاختلافى والمقدار الكثافى

فيدرسان الكيفيات • الكيفيات التى يمكن قياسها فى المقدار الاختلافى يمكن أن ترتبط بكميات ، لكن المقادير الكثافية لا يمكن أن ترتبط ارتباطا ذا معنى بالأعداد أو الأرقام • وبالتالى فهى لا يمكن أن تكون مكونات لمعادلة •

٢٠ ـ مناقشة المشكلة منحيث ارتباطها بالاحساسات•

٢١ ـ مناقشة المشكلة من حيث ارتباطها بالوجدانات •

٢٢ ـ مناقشة المشكلة من حيث ارتباطها بالانتباه النشط •

٢٣ ـ النتيجة هى أن المعادلة الدالية كالمعادلة الآتية :
م ل = د (م١ ، ل١ ، م٢ ••• م ، ل ن ، ل) لا يمكن أن تنطبق على الموجودات البشرية •

٢٤ ـ مناقشة (ب) للقول بأن الحوادث الذهنية لا تتدخل فى السلسلة السببية •

٢٥ ـ مناقشة (ج) القول بأن السلوك البشرى مطرد • الفعل الارادى فعل فريد فى نوعه unique

٢٦ ـ الشخصية لا يمكن أبدا تحديدها تحديدا مطلقا • وتحديدها النسبى هو ـ على أية حال ـ من صنع الفاعل •

٢٧ ـ مناقشة (د) القول بأن الحرية ـ لا الجبرية ـ هى التى تتناقض مع المسئولية الخلقية •

٢٨ ـ الأخلاق ليست علاقة اجتماعية فحسب ـ الفرد الحى بمعزل عن المجتمع مسئول أمام نفسه •

٢٩ ـ الواجب يعمل من أجل ذاته •

٣٠ ـ رأى الفيلسوف الجبرى فى كملتى « ينبغى » و « يستطيع » •

* * *

١ ــ وصلنا الآن الى الزعم الثانى للفيلسوف الجبرى ، وهــو القول بسيادة مبدأ السببية فى الطبيعة ، والواقع أن المذهب الجبرى يأخذ القول بأن الشيء لايمكن أن يبدأ فى الوجود الا لسبب أحدثه ــ على أنه بديهية مسلم بها . ولقد أخذ لابلاس Laplace بمثــل هذا الموقف وانتهى الى القول : « بأننا ينبغى علينا أن ننظر الى حالة الكون الحاضرة على أنها نتيجة لحالة متقدمة سبقتها ، وعلى أنها سبب لحالة قادمة ستتلوها . ولو أنه أتيح لعقل ما فى لحظة من اللحظــات أن يتعرف على سائر القوى المنتشرة فى الطبيعة ، وموقف كل موجود من الموجودات التى تتركب منها ، واذا كان هذا الفعل فضلا على ذلك من السعة بحيث يستطيع أن يخضع هذه الوقائع للتحليل ، فانه لابد أن يكون قادرا على التعبير فى صــيغة واحــــدة عن حركات أضخم الأجسام فى الكون ، وأضأل ذرة فيه . وعندئذ لن يكون ثمة شيء مجهولا لديه ، بل سيكون المستقبل ــ كالماضى سواء بسواء ــ حاضرا أمام عينيه » (١) .

يقول « جيفونز Jevons » مدعما هذه الوجهة من النظــر : اننا يمكن أن نقبل بأمان تام ــ كافتراض علمى مقنع ــ النظرية التى قدمها لابلاس ببراعة . والتى تقول ان المعرفة الكاملة للكون ــ كما هو موجود فى أية لحظة معينة ــ لابد أن تعطينا معرفة كاملة عما سوف يحدث من الآن فصاعدا ، والى الأبد . ان الاستدلال العلمى يعــد مستحيلا ما لم ننظر الى الحاضر على أنه حصيلة الماضى ، وسبب لما سيأتى . فليس ثمة شيء مجهولا لدى العقل الكامل » (٢) .

---

(١) اقتبسه «جيمس وورد» فى كتابه «المذهب الطبيعى واللاأدارية» الجزء الأول ص ٤١ من الطبعة الثانية .

(٢) و. س. جيفونز : «مبادىء العلم» ص ٧٥٨ من الطبعة الثانية .

ودعاة هذه النظرية قد يعتدلون فى بعض الأحيان فيقنعون بأن يقصروا مجال نظريتهم على العالم المادى فحسب ، لكنهم فى أحيان أخرى يبلغ بهم الحماس حدا لا يجعلهم يقنعون بحصر أنفسهم فى جانب واحد من جوانب الكون ، يقول « هكسلى » : « ان من له أدنى دراية بتاريخ العلم سوف يسلم بأن تقدم العلم فى جميع العصور كان يعنى ــ وهو الآن يعنى أكثر من أى وقت مضى ــ توسيع نطاق ما نسميه بالمادة والسببية Causation وما صاحبهما من استبعاد تدريجى لما نسميه بالروح والتلقائية من جميع مجالات الفكر البشرى .. وكما أن من المؤكد أن كل مستقبل يخرج من جوف الحاضر والماضى فكذلك سوف يمد الفسيولوجيا فى المستقبل نطاق المادة والقانون تدريجيا حتى يصبح متساويا فى الامتداد مع المعرفة والوجدان والفعل » (١) . ويقول المؤلف نفسه أيضا : « اننا .. لسنا سوى حلقات فى سلسلة عظيمة من الأسباب والنتائج تؤلف ــ فى اتصال لاينقطع ــ ما هو كائن ، وما قد كان ، وما سيكون ــ أعنى جملة الوجود ومجموعة » (٢) .

وليس معنى ذلك أن الجبريين لا ينكرون بالضرورة وجود الذهن ولا يعترفون بشىء خلاف المادة فهم فى حقيقة الأمر قد يقرون وجود الذهن وجودا حقيقيا ، لكنهم فى هذه الحالة يصرون على القول بأن الحالات النفسية لابد أن تكون دائما وبصفة شاملة محتومة وفق الحالات العصبية ، لا بل محتومة بتلك الحالات العصبية ، والعكس هنا غير صحيح ، اذ تستحيل فى أية حالة من الحالات أن تكون الحالة النفسية هى الخاتمة والحالة العصبية هى المحتومة لها .

---

(١) ت. هـ. هكسلى : « المقالات الكاملة » المجلد الأول ص ١٥٩ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢٤٤ .

« قد يفترض .. أن التغيرات الدقيقة جدا فى المخ هى سبب جميع حالات الشعور عند الحيوان ، فهل هناك أدنى دليل على أن حالات الشعور هذه يمكن على العكس أن تسبب التغيرات الدقيقة جدا التى تؤدى الى الحركة العضلية .. ؟ انني لا أرى مثل هذا الدليل .، ومن المؤكد تماما أن الحجة التى تنطبق ـ على قدر حكمى ـ على الحيوان، يصبح انطباقها كذلك على الناس . ومن ثم فان جميع حالات الشعور عندنا ـ كما هى عند الحيوان ـ قد سببتها مباشرة التغيرات الدقيقة جدا فى المخ . ويبدو لى أنه لا يوجد برهان عند الانسان ـ ولا عند الحيوان ـ على أن أية حالة من حالات الشعور هى سبب التغير فى حركة مادة الكائن الحى » (١) .

وبالتالى فان أية حالة معينة فى المخ ـ تبعا لافتراض « مذهب الظاهرة المصاحبة » هذا ـ يقابلها باستمرار كمصاحب لها حالة معينة من حالات الذهن . ويمكن أن نلخص النقاط الأساسية فى هذه النظرية فى ثلاثة : هناك أولا سلسلة من التغيرات الفزيائية أو عمليات المخ . ثم هناك ثانيا سلسلة مصاحبة لها من التغيرات أوالعمليات النفسية ، تحدث معها فى آن واحد ، وهنالك بعد ذلك العلاقة بين السلسلتين ، وهى علاقة يزعم لها أنها علاقة المصاحبة فى الحدوث مع انفراد كل من الفعلين بخط مستقل فى مساره « علينا أن نتأمل موسيقارا غير مرئى يعزف قطعة موسيقية من وراء الستار (أو خلف الكواليس) ، بينما الممثل يلمس أصابع البيانو دون أن يحدث صوتا : اننا ينبغى علينا أن نفترض أن الشعور انما يأتى من منطقة مجهولة ، وانه يفرض على تذبذبات الجزيئات تماما كما يفرض اللحن على حركات الممثل الايقاعية » (٢) .

---

(١) نفس المرجع ص ٢٣٩ ـ ٢٤٤ .

(٢) هـ. برجسون : «الزمان والارادة الحرة» . ترجمة ف. ل. بوجسون F.L. Pogson ص ١٤٧ . (وفى الأصل الفرنسى ص ١١١ ـ المترجم) .

وعلى ذلك فلو صح وكانت كل حالة معينة من حالات المخ يقابلها حالة معينة من حالات الذهن ، فانه من الصحيح أيضا أن كل حالة معينة من حالات مخ معين يقابلها حالة معينة للكون المادى كله . ومن هنا فان العوامل المتحكمة بالمثل فى المخ ، بوصفه جزءا من الكون يتبع ذلك أن تتحكم فيما يسمى بالحالات الذهنية التى هى مصاحبات ضرورية لحالات المخ .

« انه لمن الصحيح ـ كما لاحظ مستر رسل Russell ـ أن التقابل بين الذهن والمخ قد لا يكون علاقة واحد بواحد ، لكنه قد يكون علاقة كثير بواحد ، أو واحد بكثير ، الا أن الكون لابد أن يظل فى هذه الحالة حتميا (رغم أن محتماته قد تكون أكثر تعقيدا من ذلك) بشرط أن يكون نطاق التقابل فى الجانب المتعدد حتميا » [1] .

وأنا هنا معنى أساسا بالسلوك البشرى بصفة عامة ، والارادة البشرية على وجه الخصوص ، وقد لايستثنى السلوك البشرى فى بعض الأحيان من التحديد السببى يقول هكسلى : « اننى أعتقد أنه يمكن البرهنة على استحالة اثبات التلقائية الحقيقية لأى فعل ، ذلك لأن الفعل التلقائى فى الحقيقة هو فعل ـ حسب الافتراض نفسه ـ ليس له سبب . ومحاولة البرهنة على مثل هذا الجانب السلبى فى مواجهة المادة هى محاولة عابثة ممتنعة Absurd » [2] ويؤكد لنا هكسلى أن أفعالنا الارادية محددة تحديدا سببيا فأى شىء آخر ، وان « الارادات » تصاحب ببساطة سلسلة الأسباب لكنها لا تتدخل فيها على الاطلاق .

٢ ـ ويدعم الجبريون وجهة نظرهم بأدلة تجريبية لابد أن نسلم

---

(١) س. أ. ريتشاردسون : « مذهب الكثرة الروحى » Spiritual Pluralism . ص ١٢٢ .

(٢) ت. هـ. هكسلى : «المقالات الكاملة» المجلد الاول ص ١٥٩ من الطبعة الأولى .

آن بعضها لايمكن رفضه بسهولة ، وما يعطى لحججهم وزنا هو أنك تجد من بينهم مفكرين ممتازين وعلماء لامعين . والحتمية الصارمة هى دائما عندهم فوق مظنة للشك خصوصا فيما يتعلق بالطبيعة ، وهم غالبا ما يعقدون مماثلة بين السلوك البشرى والطبيعة .

٣ ــ واذا كان يبدو فى بعض الأحيان أن هناك لونا من اللاحتمية بالنسبة لحوادث معينة تقع للأذهان البشرية لاسيما فى بعض قراراتها الارادية ، فليس ذلك فى رأيهم الا مظهرا من مظاهر جهلنا بالعوامل الدقيقة المتحكمة فى هذه القرارات لكنه لايعنى قط انعدام هذه العوامل ، وهناك مبرر قوى للاعتقاد بأنه ليست كل الحوادث الذهنية يمكن أن تخضع للاستيطان أو التأمل الباطنى ، وبالتالى فلو كانت بعض هذه الحوادث الذهنية هى السبب ــ كليا أو جزئيا ــ لظاهرة ذهنية معينة فان هذه الحوادث لابد أن تكون مجهولة لنا كما أنه لايمكن اكتشافها عن طريق الاستيطان .

وغالبا ما يقال ان بواعثنا هى التى تتحكم فى اختياراتنا ، وعلى ذلك فلو أنك عرفت البواعث الموجودة فى اختيار أحد الناس و « القوة » النسبية لكل باعث من البواعث ، فان الفيلسوف الجبرى يعتقد أن اختيار الانسان يرد الى مسألة رياضية بحتة هى حل معادلة أو مجموعة من المعادلات . أما القول بأن معرفتنا الرياضية الحالية لن تمكننا من حل مثل هذه المعادلات فهو لا يعنى سوى نقص عارض يرجع الى المرحلة الراهنة التى وصلت اليها معرفتنا حتى الآن .

٤ ــ والأفعال الارادية التى نراها عند غيرنا من الناس يمكن تفسيرها ، فنحن نميل عادة الى البحث عن هذا السبب أو ذاك لتفسير سلوك الآخرين . ونحن نعتقد فى امكان التنبؤ بنوع الفعل ، فاننا نعزو مثل هذا الفشل الى التحليل الناقص لا الى القول بأن السلوك البشرى لا علاقة له بالتحديد السببى . وحتى أفعالنا الارادية التى نشعر لحظة

انجازها بأننا أحرار فى تحديدها ، تبدو لنا — اذا فحصناها فحصا تراجعيا — حلقات ضرورية فى سلسلة منطقية من الحوادث .

(٥) لا يعتقد أحد على الاطلاق — فى تفسير عملية التـــاريخ، أو فى محاولة تنسيق فئة معينة من الظواهر الاجتماعية — ان الظواهر الاجتماعية عبارة عن « عماء مطلق « Absolute Chaos » اننا قد نفسر هذه الظواهر عن طريق نظرية خاطئة ، فقد نعتقد — مثلا — أن الجنس البشرى محكوم — آليا — بالظـــروف الاقتصـــادية ، أو محكوم — غائيا — ببلوغ مثل أعلى . وقد نكتشف غلطة فى النظرية التى نأخذ بها ، لكننا نعلم علم اليقين فى هذه الحالة أن علينا أن نبحث عن نظرية أخرى لكى نفسر بها الوقائع — وبهذا ترانا نستبعد تماما احتمـــال أن تكون مثل هذه الظواهر غير قابلة للتفسير أو أنها لا تخضع لنسق منتظم .

(٦) ونحن نفترض اطراد السلوك البشرى فى حياتنا اليومية : « وهكذا ترانا نعتمد على الآثار الرادعة للعقوبة ، أو الأثر المقنـــع للاعلان .. الخ . ومن ناحية أخرى فنحن على قدر معرفتنا الحقيقية بأصدقائنا نظن فى أنفسنا القدرة على مواجهة سلوكهم فى المواقف التى لم تظهر بعد » [1] .

ويقول بيلى Bailey بحماس موجها حديثه الى أولئك الذين يشكون فى اطراد السلوك البشرى : « انه لمن الغريب حقا أن الصلة بين البواعث والأفعال لم يناقشها أحد قط من الناحية النظرية ، فى حين أن كل موجود بشرى يعتمد فى كل يوم من أيام وجوده — عمليا — على هذه الحقيقة . فى حين أن الناس يجازفون على الدوام باللذة أو الثروة أو السمعة أو الصيت، أو حتى بحياتهم نفسها من أجل المبدأ

(١) أ. أ. تيلور : «أركان الميتافيزيقا» . ص ٣٧١ .

الذي يرفضونه من الناحية النظرية .. ان الاقتصاد السياسي هو الى حد كبير بحث في عمل البواعث وهو يعتمد على المبدأ القائل بأن الارادات البشرية تخضع لتأثير أسباب محددة دقيقة يمكن التحقق منها » (١) .

(٧) — والواقع أن أساس البناء الاجتماعي نفسه يفترض مقدما على الأقل درجة من اطراد السلوك البشري وامكان محاسبة الناس عليه . « منذ أن عاش الناس في مجتمع وهم يعتادون التنبؤ بسلوك بعضهم البعض معتمدين في ذلك على الماضي . والطابع أو الخلق الذي يثبت لفرد من الناس ، بحيث يشمل حياته الناضجة بأسرها ، لايمكن أن تقوم له قائمة اللهم الا على أساس مبدأ الاطراد . فنحن حين نتحدث عن أرستيديز Aristides (٢) ونقول عنه انه عادل ، وعن سقراط ونقول عنه انه بطل أخلاقي ، وعن نيرون Nero (٣) ونقول عنه انه كان وحشا كاسرا في قسوته ، وعن قيصر نيقولا ... Czar Nícolas ونقول عنه انه كانت لديه شهوة للاستيلاء على مزيد من الأرض grasping of territory فاننا في هذه الحالة نعتقد أنه من المسلم به أن هناك بواعث معينة تعمل بشكل دائم وبانتظام ، وتلك هي الحال نفسها حين نعزو صفات معينة الى أجسام مادية فنقول : ان الخبز مادة غذائية وأن الدخان يصعد الى أعلى (٤) .. ونحن في ميدان النقد الأدبي لا نفترض مطلقا أن الكاتب حر تماما في تحريك شخصياته

---

(١) س. بيلي : «رسائل في فلسفة الذهن البشري» ص ١٦٦ — اقتبسه أ. بين في كتابه «الانفعالات والارادة» ص ٤٩٣ .

(٢) أرستيديز الاثيني (٥٣٠ — ٤٦٨ ق. م.) أحد قادة اليونانيين القدماء في حروبهم مع الفرس ، اشتهر بخلقه الهادىء والرزين ، وبساطته ، وتواضعه وأمانته حتى لقب بالعادل . (المترجم) .

(٣) امبراطور روما الشهير اعتلى العرش عام ٣٧ ، ودس السم «لبرتيانيكوس» عام ٥٥ ، وقتل والدته اجرينيا عام ٥٩ ، وأرسل زوجته أوكتافيا الى المنفى ثم أمر باعدامها عام ٦٢ ، وأشعل النار في روما عام ٦٤ ليتهم المسيحيين .. الخ الخ (المترجم) .

(٤) أ. بين : «الانفعالات والارادة» . الطبعة الثانية ص ٤٩٣ .

كيفما يشاء ، لكنه مضطر أن يجعل شخصياته تسلك فى المواقف المختلفة بتلك الطريقة التى تلائم نماذج متعددة بحيث تكون لها طبيعة حقيقية . ولأننا نسلم بأن الناس فى حياتهم العملية يظهرون فى سلوكهم درجة معينة من الانتظام . ولو أن كاتبا سمح لشخصية من شخصياته أن تتحرك بحرية لا اكتراث فيها ، لاعتبرنا ذلك فى الحال علامة على النقص ، لأن الشخصية التى لا شكل لها ليست شخصية على الاطلاق .

(٨) ـ صحيح أننى حين أقرر السير فى خط معين من السلوك أشعر أن فى استطاعتى أن أعمل بطريقة مخالفة لو حلا لى ذلك :

لكن هذه الجملة الشرطية المبدوءة بكلمة « لو » هى التى تغير الموقف تغييرا كاملا ، فهل « يحلو » لى ما يحلو ، وفق مشيئتى وحدها ، أم أننى مجبر على أن تحلو لى الأشياء على نحو محدد من السلوك ؟

« ليس .. واقعة أصيلة من وقائع الخبرة أننى أشعر أن فى استطاعتى خرق جميع العادات التى سرت عليها فى حياتى، وأن أرتكب جميع ألوان الجرائم ، وأن فى استطاعتى أن أكره وأهمل تماما جميع الاهتمامات التى ينبغى على أن أكرس نفسى لها . أستطيع أن أفعل ذلك كله لو شئت **if I please** ، لكن قبل استطاعتى أن أشأ **please** فاننى ينبغى على أن أصبح انسانا آخر ، اذ من الخلف الواضح أن أقول ــ وأنا على نحو ما أنا عليه الآن ــ أن فى استطاعتى أن أعبر فى سلوكى عن الأغراض التى تكون فرديتى أو أن أعبر عن أضدادها على حد سواء » (١) . والواقع « أننا حين نتأمل أنفسنا مفترضين أننا قد سلكنا على نحو آخر غير السلوك الذى سرنا عليه ، فاننا نفترض

---

(١) أ. ا. تيلور : «أركان الميتافيزيقا» . ص ٢٧٧ .

دائما اختلاف المقدمات . فنتصور مثلا أننا عرفنا شيئا لم نكن نعرفه، أو أننا لا نعرف شيئا كنا نعرفه » (١) .

(٩) ــ اننا لا نرغب في الشيء لأنه يسرنا . بل على العكس . انه يسرنا لأننا نرغب فيه ، والرغبات تتحكم فيها عوامل معينة ، والناس يعتقدون عادة أن أفعالهم الارادية حرة لأنهم يشعرون برغباتهم ، لكنهم لا يشعرون بجميع العوامل التى تتحكم فى هذه الرغبات : « تخيل ــ ان استطعت ــ أن حجرا فى حركته المتصلة كان يعى ــ فى حدود قدرته ــ بمحاولته البقاء فى حالة الحركة . ان هذا الحجر طالما أنه يشعر بحركته الخاصة ويهتم بها اهتماما عميقا سوف يعتقد أنه حــر حرية كاملة ، وسوف يواصل حركته لا لشيء الا لأنه يريد ذلك . وتلك هى الحال نفسها مع حرية الارادة البشرية التى يباهى كل فرد بامتلاكها والتى لا تتألف الا مما يأتى : ان الناس يشعرون برغباتهم ويجهلون الأسباب التى تتحكم فى هذه الرغبات » (٢) .

(١٠) ــ وهنــاك جانب نقد آخر مســتمد من الأخلاق كثيرا ما يوجه الى المذهب الجبرى وهو : ان انكاره حــرية الارادة يجعــل المسئولية الأخلاقية بلا معنى ، ويحرم فكرة الثواب والعقاب من كل مبرر منطقى . فاذا لم يكن لى حيلة فيما فعلت فسوف يتنافى مــع العقل أن أكون مسئولا عنه ، ومن ثم فلن يكون هناك مجال للوم أو ثنــاء .

أننى أدعــوك يا من نــــكرا   بشباك الغى منهــاج الورى
عجبا ، تغــرى بنا ما قـــــدرا   من شرور بقضــاء حتمـــا
ثم تعــزو الاثم جورا للأنام (٣)

---

(١) مل : «دراسة لفلسفة سير هاملتون» الطبعة الخامسة ص ٥٨٣ .

(٢) اسبنوزا ، الرسائل ، رقم ٦٢ ، اقتبسه ف. بولوك F. Pollock فى كتابه : « أسبنوزا حياته وفلسفته » . (١٨٨٠) ص ٢٠٨ .

(٣) عمر الخيام ـ الرباعية رقم ٨٠ (والترجمة للأستاذ محمد السباعى ـ المترجم)

لكن « لو ذهب دعاة الحرية الى القول بأن مشاعرنا وأحـكامنا الخلقية تتضمن تصور الفاعل « الحر » طالما أنه من غير المعقـول أن نستهجن الأذى الارادى بعد ذلك أكثر مما نستهجن الأذى اللاارادى لو كان الاثنان معا على حد سواء آثارا ناتجة عن قوى الطبيعة المعقدة، فان الفيلسوف الجبرى يرد بقوله : ان المعقولية تعتمد على نتيجـة الاستهجان التى تميل ــ كما هو واضح ــ الى منع لون معين من الفعل دون غيره ، وهو يرد الحجة قائلا : كلا ان السخط لايكون معقولا الا على افتراض أن أفعال الانسان تحكمها البواعث التى من بينها الخوف من سخط الآخرين» (١) . ان فكرة الثواب والعقاب الأخلاقى لايكون لها مبرر أخلاقى الا اذا ساهمت فى تعديل خلق الفرد بتلك الطـريقة التى تجعله يستجيب بطريقة مناسبة للظروف المقبلة ، لكن اذا كانخلق الفرد لايمكن تعديله بهذا الشكل ، لو أنه كان كما يفترض دعاة الحرية لايمكن مطلقا حسابه أو التنبؤ به أو بعبارة أخرى : « لو كانت أفعال الانسان الارادية لا تحكمها أساسا الظروف التى يشملها نظام تكوينه الذهنى ، فان أساس عقابه لن يكون فى هذه الحالة الا انفعال استياء أو انتقام . لأنه لو كانت مسائل الصراع الأخلاقى تتحكم فيها لا ظروف طبيعتنا الخاصة بل بعض البدايات الجديدة .. فانه من الواضح فى هذه الحالة أننا لا نستحق لا لوم ولا ثناء ، ولا عقاب ولا ثواب ، ومن العبث أن نحاول تعديل منشأة هذه الصراعات بأن نعدل من طبيعتنا عن طريق هذه المؤثرات (٢) . والحجة المستمدة من المسئولية الخلقية تبدو من ثم حجة فى صف الفيلسوف الجبرى .

١١ ــ حاولت فى الصفحات السابقة أن أسوق ما اعتقدت أنه شرح سليم لوجهة نظر الفيلسوف الجبرى فيما يتعـلق بالحجة التى تعتمد على سيادة السببية .

---

(١) هـ. سدجويك : « مناهج علم الاخلاق » طبعة ثالثة (١٨٨٤) ص ٦٣ ــ ٦٤ .
(٢) مكدوجال : «مقدمة لعلم النفس الاجتماعى» طبعة ٢٥ . ص ٢٠١ ــ ٢٠٢ .

وهذه الحجة يمكن تلخيصها فى أربع نقاط أساسية :

(ا) ينظر الى مبدأ السببية على أنه القاعدة العامة السائدة فى الطبقة ، وهو أحيانا يشمل السلوك البشرى .

(ب) الحوادث الذهنية كالارادة — مثلا — لا تتدخل فى السلسلة السببية الآلية ، فهى ليست الا ملازمات تصاحب الحوادث المادية .

(جـ) السلوك البشرى مطرد ، وهذه واقعة يمكن ملاحظتها .

(د) ينظر الى الحجة المستمدة من المسئولية الخلقية على أنها حجة فى صالح المذهب الجبرى .

فلنناقش الآن هذه النقاط الأربع فى شىء من التفصيل : —

١٢ — (أ) يمكن تعريف مبدأ السببية بأنه الافتراض السابق القائل بأن هناك تطابقا للقانون فى جميع الظواهر الطبيعية بحيث يعنى « القانون » أى تعميم (دقيق أو ترجيحى) (١) . ومن الواضح أن مثل هذا التعميم هو نتيجة لشهادة التجربة . ومن هنا فان الانتظام والاطراد فى الطبيعة ليس رابطة ضرورية : « ليس ثمة ضرورة منطقية فى قانون الطبيعة ، فهو بذاته ليس يقينا من الناحية الحدسية ، كلا ولا هو يمكن استنباطه من مقدمات منطقية يمكن هى نفسها أن تكون يقينية حدسا : فالشك فى هذا القانون أو انكاره لا يستلزم الوقوع فى التناقض » (٢) . والواقع أن مبدأ السببية ليس الا مسلمة ، وهو مسلمة مقيدة وضرورية لتقدم العلم لكنك لاتستطيع أن تصفه وصفا مشروعا أكثر من ذلك . فنحن نعبر عن معرفتنا بعالم الواقع فى قضايا عامة هى التى نسميها بالقوانين العلمية ، وهى لايمكن أن تكون ممكنة

---

(١) أ. س. ادنجتون : « مبدأ اللاحتمية والمذهب اللاحتمى » محاضر الجمعية الأرسطية المجلد العاشر ، ص ١٦٤ .

(٢) جيمس وورد : « عالم الغايات Realms of Ends » ص ٢٧٥ .

الا على افتراض أن الحوادث تقع فى اطراد دقيق . لكن علينا أن نضع فى أذهاننا أن مبدأ السببية وان كان قد برهن على أنه مفيد من الناحية المنهجية فانه لا يبرهن على أنه صحيح من الناحية الانطولوجية . كلا، ولا ينبغى أن نزعم أنه كلما زاد تطبيقنا لمبدأ السببية فى النظريات التى تقال حول الكون اقتربت هذه النظريات من الحقيقة . ونحن نذكر ذلك هنا لكى نلفت النظر الى واقعة أن أولئك الذين يأخذون بالنظرية الآلية ، يعتمدون فى الغالب على امكان التطبيق الدقيق لمبدأ السببية على العالم المادى .

ان السببية هى اسم يطلق على الاطراد الذى نلاحظه فى تسلسل الأحداث وتتابعها ولو أننا فهمنا من هذا اللفظ شيئا أعمق من ذلك ، فاننا فى هذه الحالة نستخدمه ليعبر عن مثلنا الأعلى أكثر مما نستخدمه كتسجيل للواقع . انه سوف يكون . « اسما فارغا يخفى فحسب مطلبا لنا هو أن تسلسل الحوادث وتتابعها سوف يظهر يوما ما نوعا أعمق من الارتباط بين شىء وشىء آخر أكثر من مجرد التجاور الاعتباطى الذى تبدو عليه الظواهر الآن » (١) .

١٣ ـ والواقع أن لفظ السببية أسىء استخدامه بكثرة حتى ان العلماء قد قاموا أخيرا بمحاولة جادة لحذفه تماما من مصطلحاتهم . يقول أحد هؤلاء العلماء : انى لآمل أن يستغنى العلم فى المستقبل عن فكرة السبب والنتيجة بوصفها فكرة غامضة » (٢) . ويقول رسل فى نفس المعنى : « أود .. أن أؤكد أن كلمة « السبب » قد ارتبطت بشكل معقد بارتباطات سيئة الفهم مما جعل حذفها التام من مصطلحات الفلسفة أمرا مرغوبا فيه « (٣) . ويقول الكاتب نفسه : « ان ما جعل

(١) ـ وليم جيمس : « ارادة الاعتقاد » ص ١٤٧ .

(٢) ـ أ . مارش : محاضرات علمية شعبية ـ ص ٢٥٤ اقتبسه س. ل. مورجان فى كتابه « التطور الانبثاقى » ص ٢٧٦ .

(٣) ـ . رسل : « التصوف والمنطق » ص ١٨٠ (١٩١٨) .

علم الطبيعة يقلع عن البحث وراء الأسباب هو آنه لا وجود لمثل هذه الأمور فى الواقع (١) .

١٤ ــ لكن ما القانون أو القوانين التى يمكن أن توجد لتحل محل قانون السببية المزعوم .. ؟ طرح « برتراند رسل » هذا السؤال وحاول أن يجيب عليه (٢). ويمكن أن نلخص اجابته على النحو التالى:

اننا قد نسلم بأنه من المرجح استقرائيا ــ اذا ما لاحظنا تتابعا فى عدد كبير جدا من الحالات دون أن نفشل مرة واحدة فى ملاحظة هذا التتابع ــ أن يتكرر هذا التتابع نفسه فى حالات مقبلة . وقد نقول عندئذ ــ فى مثل هذا التتابع الذى نلاحظه بكثرة ــ ان الحادثة السابقة هى السبب وأن الحادثة التالية هى النتيجة . ومهما يكن من شىء فان هناك اعتبارات متعددة تجعل هذا التتابع الخاص مختلفا أتم الاختلاف عن العلاقة التقليدية بين السبب والنتيجة : ــ

١ ــ فالتتابع فى الحالات التى لم نلاحظها حتى الآن ليس أكثر من ترجيح بينما ترانا نفترض أن العلاقة بين السبب والنتيجة هى علاقة ضرورية .

٢ ــ لن يزعم أحد أن كل مقدم يسبق الحادثة هو سببها بهذا المعنى . لكننا سوف نؤمن فحسب بالتتابع السببى حيثما وجدناه ، دون أن نفترض أنهما معا (أى الحادثتين المتتابعتين) توجدان باستمرار على هذا النحو .

٣ ــ أى حالة من حالات التتابع الذى يتكرر بشكل كاف سوف تكون حالة سببية بالمعنى الذى ذكرناه ، أعنى أننا لن نرفض القول بأن الليل هو سبب النهار .

٤ ــ مثل هذه القوانين الخاصة بالتتابع المرجح رغم أنها مفيدة فى الحياة اليومية وفى طفولة العلم ــ تتجه الى أن يحل

(١) نفس المرجع .

(٢) نفس المرجع ص ١٩٢ ــ ١٩٥ .

محلها قوانين مختلفة أتم الاختلاف بمجرد ما يصبح العلم ناجحا . فقانون الجاذبية سوف يوضح ما يحدث في أي علم متقدم . ففي حركات الأجسام التي يجذب بعضها بعضا لا يوجد شيء اسمه سبب ولا شيء اسمه نتيجة لكن هناك مجرد صيغة فحسب .

ليس ثمة تساؤل حول تكرار القول بأن « نفس » السبب يحدث نفس « النتيجة » ، فالقوانين العلمية لا تعتمد في دوامها على أي تشابه للأسباب والنتائج لكنها تعتمد على تشابه العلاقات . وحتى عبارة « تشابه العلاقات » عبارة مبسطة للغاية ، والقول « بتشابه المعادلات التفاضلية » هي وحدها العبارة الصحيحة .

١٥ ــ والآن اذا ما كانت هناك مجموعة من الحوادث لا نلاحظ فيها نفس التتابع يتكرر ، أو لايمكن أن تصالح حولها معادلات تفاضلية ، فاننا في هذه الحالة لايكون لنا الحق في ادراج مثل هذه المجموعة تحت قانون السببية بالمعنى الذي شرحناه آنفا .

ولننظر الآن في الارادة كما عرفناها في فصل سابق : الارادة هي فعل من أفعال الانتباه الى فكرة تغيير الوجود حتى تتحقق هذه الفكرة نفسها ، وبهذه الطريقة يعبر الفاعل عن ذات نفسه ، فافرض مثلا أنني أردت أن تكون الاشتراكية نظاما للحكم في بلادي (١) ، انني في هذه الحالة احتفظ في الانتباه بفكرة تغيير الأوضاع القائمة ، بحيث تبدأ الفكرة في تطوير نفسها من الغاية الى الوسيلة حتى أصل الى أقرب وسيلة آخذ بها هنا والآن . ولتكن هذه الوسيلة القريبة هي ــ مثلا ــ كتابة وطبع نشرات وكتيبات صغيرة تحوى مبادىء الاشتراكية وأسسها وفوائد تطبيقها .. الخ ثم تتلو هذه الخطوة خطوة ثانية وثالثة .. الخ . وهكذا أظل أسير في خطوات مرسومة ان أردت لفعلي الارادي أن يتحقق حتى يتولى أحد الاشتراكيين السلطة . وهذه

(١) كتب هذا عام ١٩٤٧ (المترجم) .

السلسلة من الأحداث تشكل فعلا اراديا واحدا ، والحلقة الأولى فيها هى الانتباه الى فكرة تغيير الوضع القائم : فهل نستطيع أن نجد فى هذه السلسلة (أ) تتابعا يمكن ملاحظته (ب) أو نفس العلاقات التى يمكن أن نعبر عنها فى شكل معادلة ؟ ..

١٦ — وخذ الآن فعل الانتباه الذى أعتبره الخطوة الأساسية فى العملية بأسرها : فما الذى يعنيه التتابع هنا ..؟ هل يعنى أنه قد حدث لى مرات عديدة طوال حياتى أن فعلت فعلا معينا كتناول طعام معين ، أو قراءة كتاب معين ، أو حركت جسمى بطريقة معينة ، وأنه فى كل حالة من هذه الحالات كان هذا الفعل يعقبه الانتباه الى فكرة ادخال النظام الاشتراكى فى بلادى ..؟ هل يعنى أن شيئا معينا حدث فى العالم الخارجى و « جذب » انتباهى الى الفكرة ، وأنه قد لوحظ دائما أن مثل هذا الحدث يعقبه باستمرار الانتباه الى فكرة تغيير الأوضاع الاجتماعية فى بلادى بهذه الطريقة المحددة ..؟ أم أن هناك شيئا فى تركيب جسمى — كعملية الهضم مثلا أو دقات القلب — ظهر من الخبرات الماضية أنه يعقبها باستمرار انتباهى الى هذه الفكرة ..؟ لابد لى من الاعتراف أننى لا أستطيع على الاطلاق أن أرى نوعا من أنواع التعاقب السببى بين حدث معين — عقلى أو فزيقى — كمقدم ، وبين انتباهى الى فكرة التغيير الارادى كنتيجة لهذا المقدم .

ومع ذلك كله دعنا نسلم بهذا الفرض المحال وهو أنه قد حدث لى مرات عديدة طوال حياتى أن انتهيت الى فكرة جعل بلادى دولة اشتراكية وأن الفكرة قد تحققت فى كل مرة .. دعنا نفترض هذا الفرض المحال ، فهل نستطيع أن نسلم بالاضافة الى ذلك أن المقدم وهو الأوضاع القائمة التى لابد أن تكون فى جانب منها على الأقل ذهنية — كانت دائما واحدة ..؟ واذا كان يمكن أن يقال عن العالم المادى أن مبدأ « نفس السبب يؤدى الى نفس النتيجة » لا لزوم له على

الاطلاق ، لأنه ما أن تعطى المقدمات التى تمكن النتيجة من أن تحسب، حتى تصبح هذه المقدمات معقدة أو متشـــابكة بحيث لا يكون من المحتمل أن تتكرر (١) . أقول اذا كان يمكن أن يقال ذلك عن العالم المادى الخالص أليس من الأجـــدى أن يقال عن تلك الحالة التى يـكون فيها الفاعل السيكوفزيقى النشط جزءا من المقدم ، وتكون فيها النتيجة حالة سيكولوجية معينة ..؟ ليس هناك شىء أفضل لتوضيح هـــذه النقطة من أن نقتبس النص الآتى من « برجسون » : « ان القـــول بأن نفس الأسباب الداخلية سوف تحدث نفس النتائج ، يعنى أنك تفترض أن نفس السبب يمكن أن يتكرر حدوثه على مسرح الشعور. واذا كانت الديمومة هى على نحو ما ذكرنا ــ فان الحالات النفســية العميقة الجذور ليس بينها وبين بعضها الآخر الا تنافرا جذريا ، ومن المستحيل أن يتشابه اثنان منهما تشابها تاما طالما انهما لحظتان مختلفتان من لحظات تاريخ حياتى . وفى حين أن الموضوع الخارجى لا يحمـــل طابع الزمان المنصرم ، وهذا هو ما يتيح للرجل الفزيقى رغم اختلاف الزمان أن يجد نفسه ازاء حالات أولية تتشابه ذاتيا ــ فاننا نجـــد الديمومة شىء واقعى بالنسبة للشعور الذى يحتفظ بأثرها ، ولا يحق لنا من ثم أن نتحدث هنا عن حالات تتشابه ذاتيا، لأن اللحظة الواحدة لا يتكرر حدوثها مرتين » (٢) .

واذا ما اتفقنا على تعريف مبدأ السببية بأنه تلخيص لحـــالات التتابع المطردة وغير المشروطة التى لاحظناها فى الماضى فبأى حـــق اذن نطبقه على الحالات الذهنية : أعنى على الارادة مثلا التى لم يكتشف فيها بعد تتابع منظم ..؟ كيف يقيم الفيلسوف الجبرى حجته على هذا

---

(١) ــ ب . رسل : « التصوف والمنطق » ص ١٨٨ .

(٢) ــ هـ . برجسون : « الزمان والارادة الحرة » الترجمة الانجليزية بقلم بوجسون ص ٢٠٠ (فى الاصل الفرنسى ص ١٥٠ ــ المترجم) .

المبـــدأ ليبرهن على حتمية بعض الحالات السيكولوجية ، حين تكون ــ في رأيه ــ حتمية الوقائع التي لاحظنـــاها هي المصـــدر الوحيـــد لهذا المبـــدأ نفسه .. ؟

١٧ ــ اننا يقينا لدينا دافع لا يقاوم للبحث عن « السبب » في كل مكان ، ان شئنا استخدام تعبير برادلي (١) . غير أن لونا معينا من « السبب » هو الذي يثير جميع المتاعب : « اننا قد نقول ان هنـــاك لونا واحدا من « السبب » واحدا فحسب . وعندئذ يوضع الانســـان والطبيعة على صعيد واحد . ســـواء أخذت فكرتك عن « السبب » من المذهب الآلي ، أو بدأت من الارادة ، ووضعت الانسان والطبيعة على صعيد واحد ، فليس ثمة فارق عملي بين الاثنين ، طالما أنك لاتميز بين الحالتين .. اننا قد نسلم بوجود « السبب » .. لكنا قد نقول ان هناك أكثر من نوع واحد من « السبب » فهناك « سبب » آلي ، لكنه لايكفي لتفسير أدنى أنواع الحياة ، دع عنك تفسير الذهن » (٢)

يقول تيلور Taylor : « من المؤكد أنه ليس صـــحيحا أن التحديد السببي عن طريق المقدمات هو الصورة الوحيـــدة للرابطة العقلية . اذ يبدو واضحا أن هناك نمطا آخر من العلاقة .. وأعني به الترابط الغائي » (٣) . ويؤدي بنا ذلك الى تقسيم كانط للســـببية الى سببية ظاهرية وسببية نيومائية noumenal والســـببية الظـــاهرية هي التي تختص بالتتابع المنظم للحوادث وتنطبق على عالم الطبيعة . أما السببية اليئومائية ــ وهي تتميز تماما عن هذه السببية التجريبيةــ فيسميها كانط بسببية الحـــرية أو العقـــل intelligence ، والسببية النيومائية هي التي تنتمي الى الانســـان . والسلوك الذي يقوم على

(١) ف . هـ . برادلي : « دراسات أخلاقية » ص ٥٥ من الطبعة الثانية .

(٢) ف . هـ . برادلي : « دراسات اخلاقية » ص ٥٥ ــ ٥٦ من الطبعة الثـــانية .

(٣) أ . أ . تيلور : « أركان الميتافيزيقا » ص ٣٧١ .

أساس من العقل يقدم مثلا كافيا لمثل هذه السببية ، لأن العقل كما يقول كانط : « لا يستسلم للدافع المعطى تجريبيا ، ولا يتبع نظام الأشياء كما تبدو بوصفها ظواهر ، لكنه يشكل لنفسه بتلقائية تامة ، نظاما جديدا طبقا لأفكار يطوع لها الظروف التجريبية » (١) . « لو أنني في هذه اللحظة قمت من على الكرسي بحرية كاملة ، وبغير أثر ضروري محدد للأسباب الطبيعية ، فان معنى ذلك أن سلسلة جديدة قد وجدت بدايتها المطلقة في هذا الحدث » (٢) .

وعلى ذلك فالخاصية الجوهرية للسببية الظاهرية (أو سببية الظواهر) هي النظام الزمني الموضوعي طبقا لقانون عام . لكن الخاصية الأساسية للسببية النيومائية (أو السببية الخاصة بالأفعال البشرية) هي المبادرة الذاتية . « طالما أنها (أي السببية النيومائية) تدخل بحرية تلك « الحلقات في سلسلة الطبيعة » فانها لا يمكن أن تكون .. جزءا من النظام الزمني .. ان أفعال (مثل هذه الأسباب النيومائية) ليست « حوادث » تبدو ناتجة من الأحداث التي سبقتها في العملية الزمنية time-process : انها بالأحرى « متوسطات » interventions تظهر في عملية السير هذه وتكون تطورها التالي . ومن هنا فان كلمة « ينبغي » يكون لها معنى بالاشارة اليها — واليها وحدها . لأننا كما يقول كانط بحق : « لو نظرنا الى مجرى الطبيعة وحده ، لوجدنا أن كلمة « ينبغي » ليس لها معنى أيا كان .. فهي تعبر عن فعل ممكن لا يمكن أن يكون أساسه شيئا آخر غير تصور فحسب ». أي أنها لايمكن أن تكون ظاهرة ، وهذا التصور .. هو تصور غائي لما هو قيم worth ولما هو خير ، وبذلك فان عالم

---

(١) نقد العقل الخالص ، ترجمة ف . ماكس مولر F. Max Muller ص ٤٧٢ . اقتبسه جيمس وورد في كتابه « عالم الغايات » ص ٣٠٢ .

(٢) نفس المرجع ص ٣٩٢ . اقتبسه جيمس وورد في كتابه « عالم الغايات » ص ٣٠٢ .

الغايات الذى تحصل فيه لايزال يتميز عن عالم الطبيعة الذى تكون فيه بغير معنى . ففى أحد هذين العالمين تظهر الحوادث متحدة مع الحوادث التى سبقتها ، وفى العالم الآخر تبدأ الأفعال فى تحقيق غايات مقبلة .. » (١)

والغاية التى علينا أن نصل اليها هى أساس لمشاركة الفكرة فى فعل الارادة . لكن هذه الغاية هى جزء من الفكرة نفسها . ولا بد لى من أن أركز على هذه الحقيقة حتى لاتفهم الغاية كأمر مفروض على الفاعل ، والا فسوف تكون الغائية الخارجية Teleology نفسها، فى هذه الحالة صورة جديدة من صور الحتميات . وكل الفرق هو أن الفاعل بدلا من أن يدفع « من الخلف فانه سوف « يشد » من الأمام . لكن الفاعل — فى الحالتين — ليس هو الذى يبدأ الفعل ». ان التطبيق الدقيق لمبدأ الغائية finality — مثله مثل مبدأ السببية الآلية — يؤدى فى النهاية الى القول بأن : « كل شيء معطى » (٢) . ولست أعنى بالسبب الغائى Final cause العنصر الغائى الخارجى Teleological element الذى نفترض أنه جزء مكون لفكرة التغير التى تحقق نفسها فى حالة الارادة . اذ ليس ثمة شيء وراء الفكرة التى تطور نفسها وتظهر . فلو اننى أنجزت الفعل «س» من أجل الغاية «ص» فان «س» و «ص» نفسها قد كانا عنصرين مثاليين فى الفكرة. وليس صحيحا أن « ص » هى سبب «س» والتتابع الزمنى فى هذه العملية ليس هو « ص — س » . أما من حيث الواقع فان التتابع هو فكرة « ص » ثم فكرة « س » بوصفها وسائل ممكنة ، ثم انجاز الفعل « س » وبلوغ الغاية «ص» . ففكرة «ص» تأتى أولا ، لكن «ص» نفسها تأتى فيما بعد أى تتحقق أخيرا . وفكرة «ص» ليست بالطبع

---

(١) — جيمس وورد : « عالم الغايات » ص ٢٠٤ .

(٢) — هـ . برجسون : « التطور الخالق » ترجمة انجليزية بقلم آرثر ميتشل Arthur Mitchell ص ٤٨ .

هي نفسها «ص» . ولا يمكن في عملية السير هذه أن تكون «ص» نفسها سببا لـ «س» ، والواقع أنها ليست سببا قط لأي شيء في مثل هذه العملية .

(١٨) ـ (ب) رأينا أنه لا يمكن تطبيـق السببية على الأفعال الارادية اذا ما كنا نعني بهذه السببية تتابعا مرجحا للحوادث يقوم على أساس الملاحظة . وسوف نرى الآن ما اذا كان يمكن تطبيق السببية على هذه الأفعال لو كنا نعني بها ما يعنيه العلم الأكثر تطورا أعني : علاقات دالية بين الحوادث .

« المذهب الجبري ـ فيما يتعلق بحرية الارادة ـ هو النظـرية التي تقول ان الارادة تنتمي الى لون من النسـق الحتمي .. » (١) و « يوصف النسق بأنه « حتمي » حين تكون معطيات معنية مثل : م١ ، م٢ ، ... من في لحظات : ل١ ، ل٢ .... لن ـ على التـوالي، تتعلق بهذا النسق ، اذا ما كانت مل هي حالة النسق في أية لحظة ل ، فهناك علاقة دالية على الصورة الآتية : م ل = ل (م أ ، ل أ ، م ٢ ، ل ٢ ...... م ن ، ل ن ، ل) .

فان النسق سوف يكون «حتميا» خلال فترة معينة « لو كانت ل في الصيغة السابقة يمكن أن تكون في أية لحظة داخل تلك الفترة، رغم أن وجودها خارج تلك الفترة يجعل الصيغة غير صحيحة » (٢) .

من الواضح ـ الآن ـ أنه لكي يمكن للعلاقة الموالية أن تتركب على الاطلاق في الصيغة السابقة فان المعطيات : م١ ، م٢ .... من لابد بالضرورة أن تكون كميات ، أو كيفيات يمكن أن يكون لكمياتها معنى .. لأن الكيفيـات بمـا هي كذلك لايمكن أن تدخل كمحـددات determinants في الصـيغة السـابقة ومن الممـكن ـ على أية حال

(١) برتراند رسل : « التصوف والمنطق » ص ٢٠٥ .
(٢) ـ نفس المرجع ، ص ١٩٦ .

ـ استخدام الكيفيات بطريقة غير مباشرة كعناصر مكونة فى مثل هذه الصيغة أعنى بأن نشير اليها بأرقام معينة كما هى الحال مثلا حين نفترض أن «اللون الأزرق » كان واحدا من المحددات فى النسق الذى ندرسه: اذ نستطيع فى مثل هذه الحالة أن نربط بين « اللون الأزرق » وطول موجه معينة ، أو أن نرتب أطوال الموجات . ومثل هذا الكم يمكن أن يدخل فى علاقة دالية بوصفه ممثلا للكيف وهو « اللون الأزرق » وحين نصل الى مثل هذه النتيجة النهائية للعلاقة ، نستطيع بالطبع أن نعيد تفسير الكم الى كيفه المساوى له .

دعنا الآن نفترض أن النسق الذى نبحثه هو الموجود البشرى .

يقال أنه لو كانت م‌ل هى حالة ذلك الموجود البشرى فى أية لحظة فان : م١ ، م٢ ٠٠٠٠ م‌ن فى لحظات : ل١ ، ل٢ ٠٠٠ ل‌ن تعنى على التوالى معطيات معينة من تاريخ حياة ذلك الشخص الذى نتحدث عنه ، ومن ثم فهناك علاقة دالية بالصورة السابقة . والسؤال الذى يطرح نفسه هو : هل صحيح أن جميع الحوادث ــ الذهنية والفـزيائية ــ التى يتألف منها تاريخ حياة شخص ما يمكن ردها الى كميات ؟ لو وجدنا أن هناك كيفيات معينة لا يمكن ردها بهذا الشكل ، أو يمكن أن نشير اليها اشارة ذات معنى عن طريق الكميات ــ فان مثل هذا النسـق لابد أن ينظر اليه على أنه نسق لاحتمى .

(١٩) ــ واذا ما سألنا نفس السؤال بطريقة أخـرى قلنا : هل يمكن أن نطبق على المقدار الكثافى intensive magnitude نفس منهج القياس المستخدم فى أنواع أخرى من المقادير ..؟ ذلك لأن هنـاك أربعة ألوان من المقادير هى :

١ ــ المقدار التعدادى extensional mag الذى يعالج الكميـات التى يكون أعضاؤها بنودا منفصلة يمكن قياسها بالعـد كما هى الحال فى أعضاء فئة ما .

٢ ـ المقدار الامتدادى extensive mag. الذى يعالج كميات تقاس عادة بانطباق مقياس يؤخذ كوحدة قياس a unit كما هى الحال فى قياس الخطوط بالمسطرة .

٣ ـ المقدار الاختلافى distensive mag. الذى يعالج درجة الاختلاف بين كيفيات يمكن التمييز بينها وهى مرتبة بتحديد واحد same determinable كماهى الحال ـ مثلا فى الاختلاف بين اللونين : الأحمر والأصفر بمقارنتهما مع الاختلاف بين اللونين : الأخضر والأزرق .

٤ ـ وأخيرا المقدار الكثافى intensive mag. الذى يعتبره كانط مساويا للوجود أو الواقع reality حتى ان الشيء كلما عظم دمجه عظم وجوده كما هى الحال مثلا فى ارتفاع الصوت أو انخفاضه ، أو فى الاحساس حين يكون ضعيفا أو قويا .

وعلينا أن نلاحظ أن المقدار التعدادى والمقدار الامتدادى يعالجان كميات ، فى حين أن المقدار الاختلافى والمقدار الكثافى يعالجان كيفيات ، والكل التعدادى يقاس مباشرة بالأعداد ، أعنى عن طريق عد الأعضاء كما هى الحال مثلا حين نقول : ان الجيش الفلانى يتألف من كذا من الجنود . والكل الامتدادى يقاس بعدد وحدات القياس التى يشملها كما هى الحال مثلا حين نقول ان المسافة الفلانية طولها كذا من الياردات . والمقدار الاختلافى بنفس الطريقة يقدر بكيفيات ترتبط بالأعداد . فنحن نعنى بأعداد معينة ألوانا معينة ، وهكذا نصل الى معرفة أن الفرق بين اللونين : الأحمر والأصفر أكبر أو أقل من الفرق بين اللونين : الأخضر والأزرق . ومن ثم ترانا نستخدم الأعداد بطريقة مباشرة أو غير مباشرة لنقدم قياسا دقيقا لهذه المقادير الثلاثة . والسؤال الآن هو : هل يمكن للمقدار الكثافى أن يقاس

بمثل هذه الدقة ..؟ سوف أقسم الاجابة عن هذا السؤال الى ثلاثة أقسام : أناقش في القسم الأول المشكلة من حيث علاقتها بالاحساسات وأناقش في القسم الثاني المشكلة من حيث علاقتها بالوجدانات ، وأناقش في القسم الثالث المشكلة من حيث علاقتها بالانتباه النشط — وهذه الأقسام الثلاثة تغطى على وجه التقريب ما يعرف تقليديا بجوانب الشعور الثلاثة : الادراك ، والوجدان ، والنزوع .

(٢٠) — (ب — ا) — لا شك أنه من الصواب أن نقول ان الاحساس قابل للزيادة والنقصان ، ففي استطاعتي — يقينا — أن أقول انني أشعر بالدفء قليلا أو كثيرا . لكن ألا يمكن أن يكون ثمة احساسان او اكثر من نوع واحد يمكن قياسهما بدقة تامة حتى اننا نستطيع أن نقول ان شدة أحدهما تعادل ضعف أو ثلاثة أضعاف أو أربعة أضعاف .. ؟ « لو كان للامتداد الكيفي مقدار فان ذلك يعني افتراض أن الامتدادات من نوع واحد يمكن مقارنتها بعضها ببعض من حيث الكبر والصغر ... ويبدو أن علماء الرياضة الذين كتبوا في هذا الموضوع متفقون في الرأي على أن المقدارين وان كان يمكن مقارنتهما من حيث الكبر والصغر فانه لايمكن قياسهما بلغة الأعداد أو الأرقام . لكن لو كان هناك امتدادان يطرد الواحد منهما الآخر فانني لا أدري بأي معنى يمكن مقارنتهما من حيث الكبر والصغر ما لم يكن لدينا مقياس كيفي ، وحين يظهر مثل هذا المقياس الكيفي فسوف يتلوه مباشرة — فيما أعتقد — ظهور القياس العددي » (١) .

ويبدو لي أنه بمثل هذا الاعتقاد بدأ « فير وفخنر Weber and Fechner عملهما التجريبي للكشف عن منهج أو طريقة القياس العددي الذي يمكن أن نقدر على أساسه المقادير المدمجة. ولقد

---

(١) و . ا . جونسون : « المنطق » القسم الثاني ، ص ١٧٨ — ١٧٩ .

بدأ فخنر Fechner عمله بقانون اكتشفه فيبر weber يقول : «توجد لكل نوع من الاحساسات نسبة ثابتة بين المنبه الحسى والزيادة الصغرى التى يجب أن تضاف اليه لكى يصبح الفرق محسوسا به » .

وبالتالى فلو كانت (ا) تمثل المثير الأصلى الذى يقابل الاحساس س ، و ب تمثل النسبة التى لابد أن تضاف الى المثير الأصلى حتى تستطيع الذات ادراك الفرق فى الاحساس فسوف يكون لدينا المعادلة الآتية : $\frac{ب}{ا}$ = ثابت [1] .

ولقد أخذ فخنر Fechner بوجهة النظر القائلة بأن مقدار الاحساس نحصل عليه عن طريق الاضافة ، التى تكون فيها الوحدات المتساوية هى التى يمكن أن ندركها فى الحال . واذا ماقارنا بين مقدار الاحساس الناتج وبين مقدار الاحساس كما يقاس فزيائيا وصلنا الى النتيجة التى تقول انه فى حين أن الاحساسات تزداد أو تنقص على شكل متوالية حسابية فان المثيرات المقابلة تتغير على شكل متوالية هندسية ، ويمكن أن نعبر عن هذه الصيغة بسهولة أكثر بقولنا : ان مقدار الاحساس يختلف بوصفه لوغارتم المثير .

وقد يؤدى بنا هذا الخط من البحث فى يوم من الأيام الى أرض صلبة وأساس متين نستطيع منه أن نحسب ـ اذا ما أخذنا المثيرات

---

(١) ـ المقصود بقانون « فيبر Weber الذى يسمى عادة بقانون العتبة الفارقة . ان الانسان لا يستطيع أن يشعر بتغير الاحساس زيادة أو نقصانا اللهم الا اذا زادت شدة المنبه أو نقصت بنسبة معينة . وهذه النسبة هى التى تحدد ما يسمى بالعتبة الفارقة . ففى الاحساس بالضغط مثلا تكون هذه النسبة $\frac{١}{٣٠}$ أى اذا وضعت على الساعد ثقلا مقداره ٨٠ جراما فانى لا أشعر باختلاف شدة الضغط الا اذا أضفت $\frac{١}{٣٠}$ من وزن المنبه أى ٤ جرامات . وتختلف هذه النسبة باختلاف الاحساس فهى فى حالة الاحساس البصرى $\frac{١}{١٠٠}$ ، وفى حالة الاحساس بالحرارة ١/٣ ، وفى حالة الاحساس السمعى $\frac{١}{٥}$ والاحساس الشمى والذوقى ١/٣ .. الخ . (المترجم)

الحسية الدقيقة ـ فى يقين الاحساسات المقابلة . لكنى مع ذلك سوف أثير النقاط الآتية لكى أبين أن هذه النظرية على ما هى عليه الآن هى على أحسن الفروض مشكوك فى صحتها : ـ

(١) ـ اننا اذا ما عرفنا النسبة بين المثير الأصلى والزيادة التى نحس بها ، فان هذه المعرفة تخدمنا ـ على ما أعتقد ـ فى تحديد الاحساس المقابل ، ما لم نعرف أن مقدار المثير الذى يقابل صغر الاحساس واحد عند جميع الناس أو حتى عند الفرد الواحد . لكن من المسلم به كحقيقة واقعة أنه يختلف باختلاف الأفراد كما يختلف عند الشخص الواحد فى أحوال مختلفة . فلو كنا لانستطيع أن نعرف درجة الاحساس عند فرد معين فى لحظة معينة الا اذا فحصنا هذا الفرد نفسه فى هذه اللحظة الجزئية المعينة ، فان ذلك يعنى أن كل لحظة من تاريخ حياة الفرد عبارة عن حالة عينية قائمة بذاتها قد تشبه ـ أو لا تشبه ـ حالته فى لحظة أخرى .

(٢) ـ افرض اننى خبرت الاحساس (س) ، وأنه بزيادة هذا الاحساس باستمرار شعرت بهذه الزيادة بعد مدة معينة بحيث أصبح الاحساس (س ١) من الطبيعى فى هذه الحالة أن نقول ان الاحساس الأول وهو (س) قد تغير الى احساس آخر هو الاحساس (س ١). ويقال انه حين يكون المثير قويا بهذا الشكل فان احساسك يكون (س) ، وحين يزداد الاحساس بهذا الشكل يصبح احساسك (س١) ـ لكن هناك حالة انتقال بين (س) و (س١) يكون فيها الاحساس أقوى من (س) وأضعف من (س١) ، ولاشك أن شدة الاحساس فى هذه الحالة تختلف عن شدة الاحساس فى حالة (س) و (س١) . ويبدو أن القانون الذى نناقشه يعجز عن حساب هذا الفرق . وبعبارة أخرى فانه يقال ان مقدار الاحساسات يمكن حسابها فى بعض الأوقات ولا يمكن حسابها فى أوقات أخرى .

(٣) ـ ان الاشارة الى الشدة بالأرقام تعنى أن المقدار المدمج يمكن تقسيمه الى وحدات بنفس الطريقة التى نقسم بها الأعـداد . غير أن الوحدات التى سيتكون منها العدد تتحد مع بعضها فى هوية واحدة ، فى حين أن القول بأن الشدة تتألف من وحدات تتحد فى هوية واحدة هو تناقض ذاتى لأن الشدة تعنى أن الوحدة الأولى من السلسلة هى أقل « كثافة dense » أو أكبر « كثافة » من الوحدة الثانية . أعنى أن الوحدات فى المقدار المدمج ليس بينها تغير متبادل لأنها لا تتحد فى هوية واحدة . وفضلا على ذلك فان الاحساسين من نوع واحد لايمكن أن يقال انه يمكن قياسهما على الاطلاق مالم يكن من الممكن أن يقال بطريقة لها معنى أنهما متساويان أو أن أحـدهما يتضمن من الوحدات أكثر أو أقل مما يتضمنه الآخر . لكنه من الصعب أن نرى كيف يمكن لهذين الاحساسين أن يكونا متساويين ما لم يكونا متحدين : « لاشك أن المساواة فى العالم الطبيعى لاترادف الهوية . غير أن السبب هو أن كل ظاهرة ، وكل موضوع يمثل هنا بوجهين : أحدهما كيفى ، والآخر امتدادى . وليس ثمة ما يمنع من أن نضع جانبا الوجه الأول ، ولن يبقى فى هذه الحالة سوى حدود يمكن انطباقها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة الواحد على الآخر ، وبالتالى تبدو وكأنها متحدة فى هوية واحدة . وهذا العنصر الكيفى الذى بدأنا بحـذفه من الموضوعات الخارجية لكى نقيسها هو نفس العنصر الذى يحتفظ به السيكوفزيقيون ويزعمون أنهم يقيسونه .. وباختصار : يبدو من ناحية أن الاحساسين المختلفين لايمكن أن يقال انهما متساويان ما لم تبقى البقية المتحدة فى هوية واحدة بعد استبعاد اختلافهما الكيفى . لكن هذا الاختلاف الكيفى من ناحية أخـرى هو كل ما ندركه ، ولا نعرف ما الذى يمكن أن يبقى اذا ما حذفناه » (١) .

---

(١) هـ. برجسون « الزمان والارادة الحرة » ترجمة ف. ل. برجسون ص ٦٣ ، ٦٤ .

(٤) ــ القــول بأن عملية نمو الاحســاس اذا كانت تتألف من وحدات متساوية أضيف بعضها الى بعض ، وكل وحدة من هـــذه الوحدات مساوية للفرق المدرك ، هذا القول يعنى أننا نتحدث عن مثل هذه العملية السيكولوجية بألفاظ تناسب الظواهر المكانية . ولا ينبغى التفكير في الاحساس فى صورة خط يمكن قسمته الى أجزاء متساوية ، ذلك لأن الأول يتضمن ديمومة بينما الثانى لا يتضـــمن ديمومة . فالاحساس تتالى ، يزداد شـــدته بالتدريج ، أما الخط فهـــو مجرد اضافة للأجزاء ، يمكن أن ينظر الى أولها كما ينظر الى آخرها « نحن نضع حالات شعورنا جنبا الى جنب بتلك الطريقة التى ندركها بها فى تأن ، لكنا لا نضع الواحدة فى الأخرى ، بل الواحدة بجانب الأخرى . ونحن باختصار نسقط الزمان على المكان ، ونعبـــر عن الديمومة بألفاظ الامتداد : والتتالى (أو التعاقب) يتخذ فى هذه الحالة شكل الخط المتصــل أو السلسلة التى تتــــلامس حلقاتها دون أن تتداخل .. » (١) .

٢١ ــ (ب ــ ٢)

لكن اذا كان من الصعب أن نرى كيف يمكن للاحســاسات أن تقاس أو أن تحسب بدقة ، فان الموقف بالنسبة للوجدانات أشـــد سوءا . ولنأخذ اللذة على سبيل المثال . ان « روس Ross » يمثل جيدا وجهة النظر التى تزعم امكان قياس اللذة قياسا دقيقا فهـــو يقول : « اننا قد نتساءل عما اذا كانت اللذات يمكن مقارنتها بعضها ببعض ، وعما اذا كان من الممكن لنا أن نقول ان احدى اللذات أعظم أو أكثر لذة من الأخرى . وانى لأعتقد أن ذلك أمر لاشك فيه . ومن ينكر ذلك يبدأ عادة بأن يسألنا أن نخبره أى اللذتين المنفصلتين تماما أعظم من الأخرى . صحيح أننا لانستطيع ــ فى الأعم الأغلب ــ أن

---

(١) نفس المرجع ، ص ١٠١ (فى الأصل الفرنسى ص ٧٥ ــ المترجم) .

نخبره بذلك . غير أن الباحث الذى يؤكد امكان المقارنة بين اللذات ليس مضطرا لبيان أنه يستطيع أن يقول أى اللذتين أعظم من الأخرى. فقد لانكون مثلا قد استمتعنا بهما حديثا ، ولاشك أن تذكر شدة اللذة عمل غدار خصوصا اذا كان قد انقضت على ذلك فترة زمنية . ومن ناحية أخرى فقد تكون احدى اللذتين ــ أو هما معا ــ معقدة غاية التعقيد . وقد يكون الاستبطان الضرورى لتقدير حلاوتها صعبا . غير أن ذلك يتضح بصورة أكبر انه اذا ما قارنا بين لذتين بسيطتين نسبيا ، وبين لذتين متشابهتين نسبيا كنا قد خبرناهما حديثا، هنا قد لاتكون لدينا أية مشكلة فى أن نبين أن احداهما أعظم لذة من الأخرى . ويكفى ذلك دليلا على تفاوت اللذائذ فى شدتها .... واذا ما اتضح ذلك ، فقد تعود الى المجادلة فى امكان قياس اللذات ، أعنى أن اللذة الواحدة قد لاتكون فحسب أشد من لذة أخرى لكنها قد تكون بالضبط ضعفها فى الشدة .. لأنه اذا ما كانت احدى اللذات أعظم شدة من الأخرى ، فانه لابد أن يكون لها قدر معين من زيادة الشدة .. » (١)

وسوف أثير الاعتراضات الآتية ضد هذه الوجهة من النظر :

(١) ــ ان قياس درجة معينة من اللذة بمعامل ارتباط امتدادى extensive correlate يعنى الاعتقاد بأننا نحصل على اللذة باضافة عدد من اللذائذ الصغيرة ، غير أن اللذة ليست الا واقعة قائمة بذاتها لايمكن قياسها ، وليست مكونة من مجموعة من الأجزاء كل منها حالة من اللذة .

(٢) ــ اذا سلمنا بأنه يمكن قياس حالة لذة ما بمعامل ارتباط امتدادى ex correlate فما هى معاملات الارتباطات correlates

---

(١) و . د . روس « الحق والخير The Right and the Good » ص ١٤٢ ــ ١٤٣

هذه التى يمكن أن يقال انها ممكنة ..؟ أعتقد أن هناك بديلين، وبديلين فحسب : فهذه الحالة يمكن أن تقاس اما بمقــدار السبب الموضوعى ــ وبالتالى يمكن قياسه ــ الذى أظهرها الى الوجــود ، وأما بقياس الحركات الدقيقة جدا للجسم molecular movements وهى الحركات التى يفترض مصاحبتها لكل حالة نفسية . وسوف نتــاقش الافتراض الأخير فيما بعد حين نعرض لمذهب الظاهرة الثانوية epiphenomenalism أما بالنسبة للافتراض الأول فأنا أريد أن أسوق عدة ملاحظات : ــ

(أ) اننا لا نعرف أن حالة نفسية معينة قد ازدادت شـــدتها من خلال زيادة السبب الموضوعى ، بل على العكس ، فشدة الحالة النفسية هذه ذاتها هى التى تقـــودنا الى افتراض خاص بعـــدد الأسباب وطبيعتها .

(ب) غالبا ما يحدث أن يرجع الفرق فى الشدة الى حالة نفسية أخرى لاتخضـــع للقياس .

(جـ) حالة اللذة يمكن ردها فى بعض الأحيان الى سبب خارجى لايبدو أنه يخضع للقياس كما هى الحال مثلا فى احدى الصور التى يمكن أن تقدم لنا لذة أعظم فى شدتها من احدى الصور الأخرى .

(٣) ــ ان أى قياس دقيق للذة لابد أن يستعمل الأرقام أو الأعداد، وهذه لايمكن تصورها بدون فكرة عن المكانية .. spatiality فى حين أن الشدة مستقلة عن مثل هذه الفكرة . والأعداد لابد أن تشير فى نهاية تحليلها الى مقدار امتدادى ، فى حين أن شدة الوجدان لهـــا طبيعة الديمومة ــ وأنت حين تقول ان شدة الوجدان يمكن الاشارة اليها بالأرقام ، فانك تزعم فى هذه الحالة أن الديمومة يمكن قياسها بالمكان : « ما أن نرغب فى تصوير العدد لأنفسنا .. حتى نضـــطر الى الاستعانة بتصوير ذهنى امتدادى ... ومن المؤكد تماما أنه يمكن أن ندرك فى الزمان ــ وفى الزمان وحده ــ تعاقبا لايكون شيئا آخـــر

سوى تعاقب ، لا اضافة ، أعني تعاقبا يصـــل الى قمته فى جملة أو مجموع ، لأنه على الرغم من أننا نصل الى الجملة أو المجموع بأن نضع فى اعتبارنا تعاقبا لحدود مختلفة ، فانه لمن الضرورى مع ذلك أن يبقى كل حد من هذه الحدود حين نصل الى الحد التالى ، وأن ينتظر — ان صح التعبير — حتى نضيفه الى الحدود الأخرى : فكيف يمكن له أن ينتظر اذا لم يكن سوى لحظة من لحظات الديمومة ..؟ وأين يمكن له أن ينتظر ما لم نضعه فى مكان .. ؟ » [1]

وبالتالى فالأعداد يمكن أن تستخدم فقط لعد الوحدات المكانية، ولا فائدة من المجادلة والقول بأننا نستطيع أن نعد لحظـــات الزمان المتتالية منفصلة عن المكان ، لأن معنى العد هو اضافة وحدات ، والقول بأنك تضيف الى اللحظات الحاضرة تلك اللحظات التى سبقتها يتطلب بالضرورة ربط اللحظات الماضـــية بالآثار المكانية Spatial traces طالما أن اللحظات نفسها قد اختفت الى الأبد ، والنتيجة التى تقودنى اليها هذه المناقشة هى شدة الوجدان لا يمكن تقديرها برموز عددية طالما أننا نقول ان لها طبيعة الديمومة . وفضلا على ذلك فاننا لا نستطيع أن تتصور امكان قسمة المقدار المدمج . لأن « الجزء » من لذة معينة لابد أن يكون واقعة سيكولوجية تختلف أتم الاختلاف عما كان عليه « الكل » ، لا لأنه لابد أن يكون أقل من الكل من حيث الكمية ، بل لأن الكيف لابد أن يكون مختلفا ، فالافراط فى اللذة قد يحـولها الى ألم . ومن هنا جاءت وجهة نظر « روس Ross » الخـاطئة حين ظن أن هناك لذات معينة يمكن شطرها نصفين ، فهو يقول : « صحيح .. ان الفرق بين لذتين ليس هو نفسه لذة ، كما هى الحال فى الفـرق بين طولين فهذا الفرق هو نفسه طول ، لكن الفرق بين شدة لذتين هو

(١) هنرى برجسون : « الزمان والارادة الحرة » ترجمة برجسون ص ٧٨ — ٧٩ . (وفى الأصل الفرنسى ص ٥٨ — ٥٩ المترجم) .

قدر من الشدة ، وهو بالطبع قدر معين . وقد يساوى ذلك شـــدة اللذة الأقل ، ولو كان ذلك كذلك ، فان اللذة الأعظم تســاوى فى عظمها ضعف اللذة الأقل » (١) . واذا لم يكن فى استطاعتى أن أتصور كيف يمكن لأية لذة أن تنقسم ، فاننى لا أستطيع أن أتصور أى جزء من لذة أعظم يكون مساويا للذة الأقل .

غير أن السؤال يظل قائما وهو : كيف يمكن أن نفكر فى لذتين بألفاظ « الأعظم شدة » و « الأقل شـــدة » ، ما لم يكن لدينـــا فكرة محددة عن معنى « الشدة المتساوية » ..؟ ما الذى يجعلنا بالضـــبط نحكم على احدى اللذات بأنها أعظم من الأخرى ..؟ الجـواب هـــو أنه كلما كثرت الحالات النفسية التى يحدثها وجـــدان معـــين ، عظم ظهوره ، فاللذة الأعظم تخترق عددا واسعا من العناصر النفسية . وحين نكون فى حالة لذة فان نظرتنا للكل المحيط بنا تتغير ــ فيما يبـــدو ــ تغيرا جذريا . والموضوعات الواحدة لا تؤثر فينا بطـريقة واحدة ، فالذكريات الواحدة قد تنقل الينا وجدانات مختلفة، ولا تتطلب حركاتنا بذل جهد واحد بعينه ، وهكذا تتغير حالاتنا النفسية من حيث الكيف. لكن عدد الحالات النفسية التى تتأثر يمكن أن يزداد أو ينقص فى حالات اللذة المختلفة: ففى مناسبة من المناسبات يمكن لحالة من حالات اللذة أن تصبغ بلونها جميع الحوادث النفسية طوال اليـــوم ، وفى مناسبة أخرى يمكن أن تستغرق فحسب بضع ساعات قليلة ، وعلى الرغم من أن الفرق بين الحالتين هو أساسا فرق فى عدد الأحـداث النفسية ، فانه مع ذلك فرق فى الكيف لايمكن أن نشير اليـه عدديا وهذا هو السبب فى أننا نعرف تماما أن لذة معينة أعظم من لـــذة أخرى ، دون أن نحسب بدقة مقدار الزيادة بألفاظ من وحدات معينة.

---

(١) و . د . روس W.D. Ross « الحق والخير » Right and Good ص ١٤٣ .

٢٢ ــ (حـ ــ ٢) يبدو أن الاحساسات والوجدانات لا يمكن حسابها بلغة الأرقام والأعداد . وقل مثل ذلك فى نشاطنا ، فنحن قد نعزو فى غموض بعض الحدود الكمية الى الانتباه كما هى الحال مثلا فى « التركيز concentration » أو « الاسترخاء relaxation » ولكن من الواضح أن الاشارة الكمية ترجع الى الموضوعات التى ننتبه اليها ، فموضوع الانتباه هو أحيانا بالغ التعقيد ، وأحيانا أخرى أقل تعقيدا ، لكن الاحساس هو هو واحد باستمرار .

وحتى موضوعات الانتباه يمكن الاشارة اليها كميا بمعنى غامض فحسب لهذه الكلمة . لأن الدقة العددية لايمكن تصورها هنا ، خذ مثلا لذلك حالة الارادة : ان موضوع الانتباه فى حالة الارادة هو فكرة التغيير وقد تكون لهذه الفكرة تفصيلات كثيرة أو قليلة ، كما أن التباين بين الفكرة والوجود قد يكون كبيرا أو صغيرا . لكن مازلنا نفتقر مع ذلك للقياس الدقيق للهوة بينهما بل ان مثل هذا القياس الدقيق لايمكن التفكير فيه ، ما لم نعتقد أن الفرق بين الاستبداد والديمقراطية ــ مثلا ــ هو فرق يمكن قياسه بالأرقام . ودعنا نفترض ذلك الفرض المحال وهو أن مضمون الانتباه فى لحظة معينة يمكن قياسه ؟ واضح أن ذلك لايكون ممكنا الا فى حالة واحدة هى اذا ما كان الانتباه يوجد على الاطلاق لهذا الموضوع المعين فى تلك اللحظة المعينة ، لكنا سبق أن رأينا فى الفصل الثانى أن الانتباه نشط أعنى أنه يحمل سببه فى جوفه self-caused ولو صح ذلك فلن نستطيع التنبؤ بأنه فى هذا الوقت أو ذاك سوف ينتبه هذا الفرد المعين الى ذلك الموضوع المحدد .

٢٣ ــ دعنا الآن نعود الى الزعم الأصلى : « المذهب الجبرى ــ فيما يتعلق بالارادة ــ هو النظرية التى تقول ان ارادتنا تنتمى الى نسق حتمى معين » و « يكون النسق حتميا حين تتعلق معطيات معينة مثل :

$م^{١}$ ، $م^{٢}$ ، ... $م_{ن}$ فى لحظات $ل^{١}$ $ل^{٢}$ ، .... $ل_{ن}$ على التوالى بهـذا النسق . فاذا كانت $م_{ل}$ تمثل حالة النسق فى آية لحظة ل ، فهناك علاقة دالية بالصورة الآتية :

$$م_{ل} = (م_{١} ، ل_{١} ، م_{٢} ، ل_{٢} .... م_{ن} ، ل_{ن} ، ل) .$$

ورأيى هو أن مثل هذه المعادلة يمكن أن يكون لها معنى على الاطلاق ، فى حالة واحدة فقط هى: اذا كانت $م_{١}$ ، $م_{٢}$ ... $م_{ن}$ يمكن قياسها كميا . ولو وجدنا أن فقرة معينة ــ أو مجموعة ــ من هـذه الفقرات لايمكن التعبير عنها بألفاظ الكم الامتدادى فان المعـادلة تصبح بغير معنى . لكنا سبق أن أظهرنا فى الصفحات السـابقة أن الاحساسات والوجدانات ، ونشاط الانتباه هى كلها أمور تجاوز مثل هذا التقدير الكمى ، ومن ثم فان المعادلة تتحطم وتنهـار من حيث انطباقها على الموجودات البشرية .

٢٤ ــ (ب) نصل الآن الى الدعوى الثانية للفيلسوف الجبـرى وهى القائلة بأن الأحداث الذهنية لاتتدخل فى السلسلة السببية الآلية وانها ليست الا مصاحبات فحسب للأحداث المادية . وهذا يعنى بعبارة أخرى أن الذهن ليس الا ظاهرة ثانوية للمادة . وفى اعتقادى أن هذه النظرية لايمكن الدفاع عنها . ولقد سبق أن أثبت ايجابيا فى الفصل الثانى أن الانتباه نشط active ، وهذا يعنى أنه يتسبب فى تغير ما دون أن يكون له نفسه مسبب ، فهو يحول السلسلة الآلية ويوقفها ثم يبدأ سلسلة جديدة . ولقد بينا أن ذلك لايعنى خروجا على قانون بقاء الطاقة اذا ما اعتبرنا هذا القانون ممثلا لحقيقة نهـائية . أما من الناحية السلبية فان مذهب الظاهرة الثانوية التى تفسر الذهن على أنه نتاج ثانوى للمادة يتضمن نقاط ضعف كثيرة . وسوف أشير الآن الى بعض هذه النقاط : ــ

(١) ــ يذهب الفيلسوف الجبرى الى أن كل عصاب neurosis ولنرمز له بالرمز« أ » يقـــابله ذهان psychosis مــرض عقــلى » « أ١ » كمصاحب كامن أو كمجرد ظاهرة ثانوية . فافرض مثلا أن (أ١) هى حالة من حالات الشعور : فما الذى نشعر به فى هذه الحالة ..؟ يقينا ليس هو العصاب نفسه ، لأننا قد نشعر بالعالم الخارجى أعنى العالم الذى يقع خارج التيار العصبى تماما . ونحن هنا نواجه هــذا الاحــراج المنطقى Dilemma : ان الواقعة الفعلية الوحيدة هى عملية المخ مع ظاهرتها الثانوية ، ومن ثم العالم الذى ندركه قد يكون مجرد وهم . ومع ذلك فان معرفتنا الوحيدة بأن هنــــاك عمليات للمخ مع مصاحب لها ــ هذه المعرفة ليست الا استدلالا من ذلك الذى افتراض الآن أنه مجرد وهم كاذب . وبعبارة أخرى فان الدليل الذى يقــدمه الفيلســـوف الجبرى فى هذه النقطة دليل دائرى ، أعنى أنه يتضمن دورا منطقيا ، فنحن نعلم أن هناك عالما خارجيا يقع خارج جســمنا لأن عمليات معينة تحدث فى المخ ، لكننا فى الوقت نفسه نعلم أن هذه العمليات تحدث لأننا نعرف أن هناك عالما خارجيا يقع خارج المخ .

(٢) ــ ان حجة الفيلسوف الجبرى تشبه قولنا بأن الجزء يطابق الكل . ويمكن أن نرى ذلك على النحو التالى : لا شىء يدخل الجهاز العصبى أو يخرج منه الا اذا كان فى صورة حركة ، وطالما أن جسمنا ليس الا جزءا من الكون المادى كله ، وحركة المادة فى هذا الكل تشكل سلسلة مترابطة . فان الحركات فى جهازنا العصبى لا يمكن أن تخلق أو تنشأ بداخله ، لأنها أجزاء من كل أكبر . والآن . يطلب منا أن نعتقد بأن الحركة فى الجهاز العصبى التى ليست الا جزءا من الحركة كلها تطابق هذا الكل لأنها تعكسه .

(٣) ــ وتطالبنا هذه النظرية بأن نفترض أن جميع الادراكات الحسية ، والوجدانات والارادة هى رموز لحركات الجزئيات فى المخ .

غير أن الحركة بمعنى النقلة فى المكان Locomation هى من نوع واحد ، فالحركة الواحدة يمكن تمييزها عن غيرها تمييزا كميا فحسب، وبالتالى فان تأليف مسرحية هاملت أو التألم من وجع الضرس ، وكونك فى حالة فرح ، ومشاركتك فى سباق الخيل هى كلها فقرات من نوع واحد . والفرق الوحيد بينها هو فرق فى كمية الحركة الموجودة .

(٤) ــ لو أن جميع حالات ذهنى يمكن أن ترتبط بحــركات معينة فى المخ : فكيف يمكن لى أن أبرهن أن هناك مقابلا فيزيقيــا فى العالم الخارجى ..؟ ان من يلاحظ حركة الجزئيات فى المخ مــع ظواهرها الذهنية الثانوية ، لن يجد أدنى فارق بين حالة الحلم وحالة اليقظة ، ففى كلتا الحالتين سوف يرى حــركات الأعصاب neurons مصحوبة بمصاحبات ذهنية ، وسوف يكون من التعسف أن نفترض أنه فى احدى هذه الحركات يوجد عالم خارجى مقابل ، وفى بعض الحركات الأخرى لا يكون لهذا العالم وجود .

(٥) ــ اذا سلمنا بأن كل حادثة فيزيقية ولتكن (أ) يصاحبها حدث سيكولوجى هو (أ) فما الذى يبرهن على أن أحدهما ظاهرة ، بينما الثانى ظاهرة مصاحبة وليس العكس ..) يتساءل جيمس وورد J. Ward بصدد هذه النقطة قائلا (١) :

« أيهما الحقيقى وأيهما الرمزى ..؟ » ثم يضيف مقــدما اجابة مخالفة لاجابة الفيلسوف الرمزى : « اذا ما وجهنا هذا السؤال بصراحة فان الجواب ــ فيما أعتقد ــ يسير الى أقصى حد . فمن المسلم به تماما أن الواقعى عينى باستمرار ، فى حين أن الرمزى مجرد دائما . فكلمة الواقعى تعنى الفردية بدرجة كبيرة أو صــــغيرة ، فى حين أن الرمزى يعنى دائما الكلى المنطقى . والواقعى يتضمن باستمرار تاريخا

(١) ــ جيمس وورد : « المذهب الطبيعى واللاأدرية » المجلد الأول ص ١٧٩ ــ ١٨٠ الطبعة الثانية .

فى نطاق خبرتنا ، أعنى أماكن ، وتواريخ ، وتجاوب مع البيئة العينية. أما الرمز فهو خلق منطقى .. وانه لمن الخلف الواضح أن نقول — مطبقين هذا المقياس — عن عزم قيصر لعبور نهر روبيكون Rubicon (١) ، أو عزم « لوثر » على الذهاب الى « ورمز Worms » (٢) — انه رمز لتراقص الجزئيات فى مخ كليهما » .

(٦) — ولست أدرى من الذى يتوقع أن يلاحظ حركات جزيئات مخى لكى يتحقق من توازيها مع حالات ذهنى ..؟ لابد من استبعادى — كملاحظ — عن هذا الموضوع ، طالما أننى لا أستطيع ادراك مخى الخاص . ومن ناحية أخرى فان كل ما يستطيع عالم الفسيولوجيا أن يراه هو التغيرات التى تحدث فى مخى، أعنى الحوادث المادية ، وهى بوصفها حوادث مادية لاتقدم — فرضا ex hypothesi أي دليل على مصاحباتها الذهنية . وان كان عالم الفسيونوجيا يشير الى خبرته الخاصة حين يلاحظ مخى ، فان التوازى عندئذ لابد أن يكون بين مخ شخص ما وبين خبرة شخص آخر . والواقع أنه من المستحيل — عمليا ونظريا — للملاحظ الواحد أن يفحص ألوان العصاب neuroses وألوان الذهان psychoses عند شخص واحد مرة واحدة ومن ثم فالافتراض لايمكن أن يكون أكثر من افتراض عقيم « لايمكن التحقق منه بأية وسيلة من الوسائل .

---

(١) Rubicon نهر صغير فى ايطاليا القديمة يصب فى البحر الادريانى وكان يشكل خط الحدود بين ايطاليا والمقاطعات . ولم يستطع القادة الرومان بجيوشهم الجرارة عبور هذا النهر ، ومن هنا اعتبر عبور قيصر نهر روبيكون عام ٤٩ ق.م عملا توريا ، واتخذت عبارة « عبور نهر روبيكون » لتعنى القيام بخطوة حاسمة . (المترجم) .

(٢) Worms مدينة المانية تاريخية قديمة تقع على نهر الرين ، عقدت فيها المحكمة الشهيرة برئاسة الامبراطور شارل الخامس لمحاكمة « مارتن لوثر » ودعى للمثول أمام هذه المحكمة فى مارس عام ١٥٢١ حيث ألقى دفاعه الشهير ، ولقد كان هناك احتمال لاغتياله فى هذه المدينة ولهذا نصحه أصدقاؤه بعدم الذهاب اليها ، لكنه حجم على تلبية الدعوة التى وجهتها اليه المحكمة . ودخل مدينة « ورمز » — وسط مظاهرات صاخبة فى ١٦ من ابريل عام ١٥٢١ . (المترجم) .

(٧) ــ تطلب منا هذه النظرية أن نعتقد أن جميع حــركات الأجسام البشرية ــ بما فيها تلك الحركات التى تعزى عادة للارادة ــ يمكن تفسيرها تفسيرا تاما بالأسباب الفيزيقية. فاذا ما وجدنا أن الارادة يعقبها بصفة عامة الحركة المرادة ، فينبغى ألا نفهم من ذلك أن الارادة هى سبب الحركة، أما تفسير مثل هذه الواقعة فهو أن عوامل فيزيقية معينة يشملها السبب الاجمالى للحركة الجسمية ــ لها آثار ذهنية كما أن لها آثارا فزيقية سواء بسواء . والحركة الجسمية المشار اليها هنا ما كان لها أن تحدث ما لم تسبقها حالة معينة من الحالات الفزيائية ، وهذه الحالة الفزيائية لايمكن أن تحدث دون أن يصاحبها رغبة فى هذه الحركة الجسمية ، وتبعا لهذه النظرية فان جميع ألوان الارادة هى مصاحبات ضرورية لحالات فزيائية معينة ، ومن ثم فانها لابد أن تكون محددة تحديدا تاما مثل الحالات الفزيائية ذاتها .

والمغالطة هنا ــ كما كشف عنها دكتـــــور برو C. D. Broad هى على النحو التالى : « اذا ما وجدنا أن هناك أنواعا معينـــة من الحركات الجسمية لم يحدث لها قط أن ظهرت دون أن يسبقها ارادات مقابلة مثلما يسبقها حالات فزيائية معينة ، فاننا لانستطيع أن نعرف أن أن الارادات ليست أسبابا مناسبة ، أعنى أن نفس الحركات الجسمية كان يمكن أن تحدث لو أن ظروفا فزيائية سابقة كانت هى نفسها، فى حين كانت الارادة غير موجودة . انه من الممــــكن أن تكون الارادة ليست سببا مناسبا للحــركات الارادية ، لكن اعتقادنا بأنها كذلك فى حالة الأمثلة السلبية هو عمل من أعمال الايمان الخـــــالص . وحسب الافتراض ليس ثمة أمثلة سلبية » (١) .

٢٥ ــ (ج) والزعم الثالث للفيلسوف الجبرى فيما يتعلق بسيادة

---

(١) ــ س . د . برود : « مبدأ اللاحتمية والمذهب اللاحتمى » محاضر الجمعية الارسطية المجلد العاشر ص ١٤٨ ــ ١٤٩ .

السببية هو الاطراد الذى نلاحظه فى السلوك البشرى . وانه لمن التهور ــ حقا ــ انكار وجود درجة معينة من الاطراد فى السلوك البشرى . فالأفعال المنعكسة ، والسلوك الغريزى الذى يبرز الجانب المنزوعى البدائى للغريزة غير المعدلة ، والأفعال المعتادة التى تسير فى طريق ممهد مطروق ، والتجليات الظاهرة للاشعور . ــ هذه كلها تظهرنا على الاطراد الى حد معين على أقل تقدير . لكن يكفى جدا أن يكون للانسان دور معين فى سلوكه ــ مهما يكن صغيرا ــ دور يجاوز دائرة هذا التحديد ، لكى يفسد الحتمية ويبطلها : « ٩٩ بالمائة ــ ان صح التعبير ــ من حياة الانسان يمكن أن ترجع الى الوراثة ، والتربية ، والبيئة ، والتكوين الأصلى ، لكن اذا كان هناك واحد فى المائة فقط هو الذى يمكن أن يعود الى أفعال الاختيار اللاحتمية فان ذلك يكفى لتبرير مسلمة الحرية postulate » (١) .

ان ما أدافع عنه هو أن الفعل الارادى الأصيل فعل فريد فى نوعه unique أى أنه لا يعقب مقدمات . وفكرة التغيير التى تتضمنها الارادة الحقة لابد أن تطور نفسها لأول مرة ، فلأول مرة أفكر فى سلسلة الوسائل التى يمكن أن تظهر الى الوجود التغير المطلوب . ومثل هذا الفعل الارادى يمكن أن يتكرر وهكذا يصبح فعلا معتادا بالتدريج وكلما ازدادت عادة الفعل قل كونه اراديا . والاطراد الذى نلاحظه فى سلوك الانسان ــ بما فى ذلك ما يسمى بالأفعال الارادية ــ يدل على أن مثل هذا السلوك ليس أصيلا ، وهذا فى حد ذاته دليل كاف على أنه يفتقر الى العنصر الأساسى فى الارادة الحقة .

٢٦ ــ ومهما يكن من شىء فان الاطراد فى سلوك الانسان لا يبرهن على أن السلوك تتحكم فيه تماما العوامل الخارجية على نحو

(١) ــ هـ . راشدال H. Rashdall : « نظرية الخير والشر » المجلد الثانى ص ٣٠٧ .

ما يعتقد الجبريون ديريدونا منا أن نعتقد فى ذلك ، وانما ســـلوك الانسان من صنع الانسان نفسه self-made وهو منسوج فى الداخل home-spun ان صح التعبير . والخــلق اذا ما فهمناه على أنه يعنى ألوان السلوك المطردة هو من صنع الفاعل نفسه . اننا اذا ما افترضنا أن (أ ــ ص) تشمل جميع الأفعال الارادية الممكنة فى حياة شخص ما ، لوجدنا أنه كلما زاد عدد الأفعال التى أنجزتها بالفعل (من هــذه الأفعال الممكنة) وحولها الى عادات كلما أصبح خلقه أكثر صلابة ، وهذه الصلابة النسبية للخلق ترجع الى القول بأن ظروف الحياة التى يمكن أن تظهر هذه الأفعال الارادية قد استغلت بنسبة درجة صلابة الخلق ، وتصبح الذات شيئا فشيئا أكثر تحديدا لأنها قد تحققت أكثر فأكثر ، وهكذا تطرد التحققات الفعلية الممكنات ، ويحل الاطراد محل التفرد uniqueness والاصالة originality

ورغم ذلك فالاطراد نسبى فحسب ، فهنــــاك من ناحية امكان مستمر لتغيير ما هو ثابت بالفعل ، وهناك من ناحية أخرى ظــروف الحياة التى لايمكن أن نستنفدها تماما بحيث نستطيع أن نقول فى يقين ان الأشياء سوف تمثل أمام فرد معين بطريقة معينة ، وان الفرد سوف يرد بهذه الطريقة أو تلك على هذا المثير الجزئى المعين .

وحتى اذا ما سلمنا بأن خلقى المشكل على النحو الحالى يتحكم فى الى حد ما أو جزئيا فيجب علينا ألا ننسى أنه خلقى أنا ، فهــــو لايمكن تحليله الى عوامل تستبعد الذات الفاعلة النشطة التى شكلت هذه العوامل فى فرد واحد متحدة فى هوية مع نفســه . واستخدام كلمة « الاطراد » فى مجال الســـــلوك البشرى بنفس المعنى الذى تستخدم فيه فى ميدان العالم المادى ــ استخدام محال لا يقبله عاقل. ونحن ان فعلنا ذلك فاننا نهمل فردية العقول البشرية ، غير أن ذلك لايعنى أن العقول المختلفة يمكن أن ينظر اليها على أنها مؤلفة من

عناصر مشتركة تتجمع بنسب متفاوتة وبترتيبات مختلفة : « اننا لكى نكشف عن القوانين السببية التفصيلية التى تتحكم فى ذهن شـخص معين فريد مثلا فاننا لابد أن نبحث فى زيد نفسه . وليس ثمة قدر من المعرفة للكيفية التى يعمل بها ذهن خالد أو عمر يمكن أن تساعدنا فى معرفة ــ اما بالتعميم الاستقرائى المباشر أو بالاستدلال الاستنباطى غير المباشر ــ القوانين التفصيلية التى يعمل بها ذهن زيد » (١) .

واذا ما حاولت أن تقطع خلق شخص ما الى عناصر تتجمع بطريقة معينة ، فانك فى هذه الحالة تستبعد ذاته الفاعلية النشطة التى التقطت هذه العناصر ونسجتها فى خلقه الخاص ، انك ترد الانسان تقـريبا الى لاشىء أو الى لا كائن nonentity ،أنت بعملك هذا انما تحلل « ذاته » الى عناصر بغير ذات Selfless elements « انك قد تخبر أن خلقه .. قد تطور .. لكن عليك عندئذ أن تضيف .. انه هو الذى طوره ... ولو كان فى استطاعة شخص آخر أن يفسر ــ من معطيات معينة ومن قواعد كلية ــ تكوينه كما يفسر مسألة حسابية فأين ذهبت ذاته هو ...؟ اعتدى عليها شخص آخر ، وحطمها الى عناصر بغير ذات، ثم جمعها من جديد ، وسيطر عليها ، تماما كما يسيطر الانسان عـلى الشىء الميت للسكين . واذا صح ذلك فان هذا الشخص يشعر شعورا غير واضح أنه لو أن شخصا آخر يستطيع على هذا النحو أن يفكه وأن يعيد تركيبه unmake and remake فانه هو نفســه يمكن بالمثـل أن يكون أى فرد أو أى شخص منذ البداية طالما ألا شىء قد تبقى ليكون خاصا به هو .. » (٢) .

ان خلق الانسان لايمكن مطلقا أن يكون نتاجا منتهيا ، لا يمكن

---

(١) ــ س. د. برود : « مبدأ اللاحتمية والمذهب اللاحتمى » محـاضر الجمعية الارسطية المجلد العاشر ص ١٥٢ .

(٢) ــ ف . هـ . برادلى . « دراسات أخلاقية » ص ٢٠ من الطبعة الثانية .

مطلقا أن يكون كائنا محددا يخضع للحســـاب الرياضى ، فهو ليس « وجودا » على الاطلاق ، لكنه « صيرورة باستمرار ، فهو على الدوام فى عملية تطور ، وهو لا يتوقف قط عن مجمـــوع معين أو مضمون محدد . ونشاط الانتباه هو الفعل الواحد المستمر ، هو الفعل الذى يوحد كثرة المادة وتعددها فى فرد واحد فى هوية مع نفسه . لكن موضوع هذا الفعل الموحد unitary ليس ساكنا أبدا وانما فى تدفق مستمر لا ينقطع ، وهذا هو السبب فى أنه من المستحيل لخلق ما أن يصـــنع من مادة stuff معينة لاتزيد ولا تنقص . فهنـــاك باستمرار امكانية الخلق التى تفترض نمطا جديدا ، ويستجيب بطريقة جديدة تماما : « ليس فى استطاعة أحد أن يعبر عن خلقه تعبيرا تاما بواسطة سلوكه الفعلى فى الماضى . لأن الخلق لابد أن يشمل باستمرار الامكانيات التى لم تتطور بعد . كما أن الاستجابة التى سوف يرد بها الخلق على مثير جديد ، أو حتى على تكرار مثير قديم لايمكن مطلقا استنتاجها بيقين كامل من الاستجابة التى رد بها على مثير سابق . ولا يعنى التبدل الفجائى لسلوك الانسان المعتـــاد بالضرورة أن مؤثرا خارجيا جديدا غير معتاد قد بدأ يؤثر فيه . لأن خلق الانسان يمكن أن يكون على هذا النحو الذى يجعله يرد بطريقة واحدة على مثـــير ٩٩٪ من المرات ، وبطريقة مخالفة ١٪ ذلك لأن الخلق هو بالضبط هذه النسبة الضئيلة ١٪ . ويمكن أن يكون الانسان قد ركب على هذا النحو: يصيخ السمع بلا حراك لألف موعظة، ومع ذلك تتغير حياته كلها مع الموعظة الواحدة بعد الألف ــ دون أن تكون بالضرورة مختلفة فى طابعها العام عن المواعظ السابقة . فى حين أنك قد تجد شخصا آخر تتشابه حياته الخارجية وحتى الداخلية فى جميع مظاهرها السابقة ، يمكن كذلك ألا يتأثر بأى عدد من هذه النداءات apeals » (١) .

(١) ــ هـ . راشدال : «نظرية الخير والشر» المجلد الثانى الكتاب الثالث ص ٣٠٤

(٢٧) — ج • والحجة الرابعة للفيلسوف الجبرى فيما يتعلق بالضرورة السببية مستمدة من المسئولية الخلقية ، فهو يعترف بأن حرية الارادة وليس الجبر determination كما يفترض عادة — وهى التى تتناقض مع المسئولية ، فاذا كان من الممكن أن يعاقب الانسان أخلاقيا أعنى اذا ما كان مسئولا بحسب ذلك يرجع الى أن فعله الخاطىء هو محصلة طبيعته ، أى تتحكم فيه الظروف وأعظم هذه الظروف أهمية يكمن فى تكوينه الذهنى ، ولأننا يمكن أن نأمل بطريقة معقولة أن يغير هذا العقاب من طبيعته الى أحسن . « ولو صحت وجهة النظر العارضة أعنى لو كانت أفعال الانسان الارادية لا تتحكم فيها أساسا ظروف يتضمنها نسق تكوينه الذهنى ، فان الأساس الوحيد لعقابه لا بد أن يكون فى هذه الحالة انفعالا من انفعالات الغل resentement أو الانتقام revenge » (١) .

(٢٨) — ومن المؤكد أن ذلك لا بد أن يكون صحيحا لو كانت الأخلاق علاقة اجتماعية فحسب بحيث تفسر المسئولية بألفاظ العقوبة التى يوقعها الناس فى مجتمع معا على المخطىء ، أو المكافأة التى يقدمونها الى المصيب . فالمسئولية هنا تعنى المسئولية أمام الآخرين الذين يبدون استحسانا أو استهجانا لسلوك شخص ما حتى يغيره الى الصورة المقبولة اجتماعيا . و « ربنسن كروزو » الذى لم يكن يعيش معه أحد ليعاقبه أو يكافئه عما يفعل ليس مسئولا — عند هذه النظرة — عن أعماله مسئولية أخلاقية . وهو حر تماما أن يفعل وأن يسلك كما يشاء وبأية طريقة يشعر — عن طريقة الرغبة — بميل نحوها . غير أن هذه النظرة تستبعد ما أعتقد أنه أعظم النقاط جوهرية فى الأخلاق — وهو ما يمكن أن أسميه بالمسئولية الذاتية self-responsibility أعنى مسئولية الفاعل عن نفسه .

---

(١) — مكدوجال : « مقدمة لعلم النفس الاجتماعى » ص ٢٠١ •

ان الفرد المنعزل يمكن أن يظل مع ذلك ــ ولا بد أن يظل ــ موجودا أخلاقيا ، واذا ما كان فاعلنا المنعزل مجبر على السلوك بطريقة معينة فهو ليس بحاجة الى أن يعتبر نفسه مسئولا أمام نفسه ، وما كان يمكن أن يكون له الحق فى الاستمتاع بالفعل فى طريق معين ، أو التألم من وخز الضمير بسبب فعل آخر ، ان فاعلنا المنعزل لو أنه مجبر لا يحتاج الى ممارسة أى جهد أخلاقى حتى يتبع طريقا معينا من الفعل ويتجنب طريقا آخر .

(٢٩) ــ ويمكن أن يسألنا سائل : « لكن لماذا ينبغى على الفاعل المنعــزل أن يفعل الفعل الصــواب right act .. ؟ والجواب هو : « لأن واجبنا أن نفعل الفعل الصواب » . والسؤال لماذا ينبغى علينا أن نفعل واجبنا هو سؤال لا معنى له ، لأن الفعل الذى يكون واجبى يعنى أننى ينبغى على أن أفعله ، وسلطة الفعل الواجب لا يمكن أن ترد الغرض ، مالم يفهم الغرض ليعنى التعبير عن ذاتنا المثالية . اننا نبذل جهدا أخلاقيا فى أفعالنا الارادية لا لأننا نريد أن نصل الى غاية موضوعية ، لكن لأننا نشعر أنه من المحتم علينا أن نحقق طبيعتنا الحقة بأن نسلك سلوكا عقليا . وصحيح أن أفعالنا الارادية يمكن أن يتصادف أن تشبع ميلنا ، لكن حتى فى هذه الحالة فنحن لا ننجزها لأنها تخدم ميلنــا ، بل ننجزها لأن من واجبنا فحســب أن ننجزها ولا نستطيع أن نذهب أبعد من سلطة الواجب . فالجهــد الأخلاقى لا يبذل لأنه مفيد أو نافع . لكنه يبذل لأن سلطة الواجب تتطلبه كما أنه لا يبذل بروح الخضوع للسلطة ، لكنه يبذل طواعية واختيارا ، وبطاعة حقيقية لما عليه العقل : ان عبارة « ينبغى عليــك Thou shalt لا تعنى من المفيد لك أو من صالحك كذا ، انها لا تعنى شيئا ســوى القول بأن فعلا معينا لا بد من تحقيقه طاعة لباعث الواجب .

اننا نفعل الأفعــال التى يحتمهــا واجبنا لا لنتجنب العقــاب

أو نستمتع بالمكافأة ، بل لكى نعبر عن طبيعتنا الحقة فحسب . ان مكافأة العمل الفاضل أو الخير تكمن فى هذا العمل نفسه ، وقل مثل ذلك فى عقاب الشر فهو يكمن فى الشر المرتكب نفسه . ان الفاعل حين يسلك سلوكا فاضلا يستمتع بالاشباع الذاتى (أو الاكتفاء الذاتى) الذى هو مكافأة كافية . ومكافأة العمل الخير تنبع من هذا العمل نفسه بالضرورة ، كما تنبع من طبيعة المثلث أن زواياه الثلاث يساوى مجموعها قائمتين . ولقد كتب اسبنوزا فى رده على بلينبرج Blyenbergh يقول : « لا أستطيع أن أمسك عن القول بأننى دهشت غاية الدهشة من قولك : انه مالم يعاقب الله على الجريمة .. فأى اعتبار يمكن أن يمنعنى من أن أرتكب بشغف جميع ألوان الجرائم ؟ يقينا ان من يمتنع عن ارتكاب الجرائم خوفا من العقاب فحسب ... لا يكون سلوكه صادرا عن المحبة على أى نحو ، وسلوكه هذا يتضمن أدنى فضيلة ممكنة . أما بالنسبة لى فأنا أتجنب ارتكاب الجرائم — أو أحاول أن أتجنبها — لأن طبيعتى الخاصة تعافها صراحة ولأنها لا بد أن تؤدى بى الى الضلال بعيدا عن محبة الله وعن معرفته » (١) .

لكن لو أن انسانا ذا طبيعة خيرة حقق تلك الطبيعة فى أعماله الخيرة ، واستمتع بالسعادة الناجمة عنها ، فلماذا لابد للانسان ذى الطبيعة الشريرة أن يعانى من أعماله لو أن هذه الأعمال كانت لا تعبر الا عن ماهية طبيعية فحسب : ؟ ولا نستطيع أن نفعل شيئا بصدد الاجابة عن هذا السؤال خيرا من اقتباس نصا من المراسلات التى دارت بين « أولدنبرح » (٢) . واسبنوزا ، الأول يسأل ، والثانى يجيب اجابة مقنعة .

وهذا ما كتبه « أولدنبرج » : « لو كان مثلنا نحن الموجودات

---

(١) — مراسلات اسبنوزا ، ترجمة أ . ولف ص ١٧٨ .

(٢) — هنرى أولدنبرج H. Oldenburg عالم انجليزى ، كان أمين سر الجمعية الملكية فى لندن وقت انشائها ، وكانت له مراسلات عديدة مع اسبنوزا على فترات زمنية مختلفة . (المترجم) .

البشرية فى جميع أفعالنا الأخلاقية والطبيعية على حد سواء ــ بين يدى الله ، مثل قطعة الصلصال بين يدى صانع الفخار ، فبأى حق يمكن لأى واحد منا أن يلام لأنه سلك بهذه الطريقة أو تلك حين يكون من المستحيل عليه استحالة مطلقة أن يسلك بطريقة أخرى .. ؟ أليس فى مقدورنا جميعا أن نرد على الله قائلين : ان قدرك المحتوم ، وقوتك التى لا تقاوم قد اضطرتنا أن نسلك على هذا النحو ، وجعلت من المستحيل علينا أن تفعل على نحو آخر ، فلماذا اذن ، وبأى حق تسلمنا الى مثل هذه العقوبات المرعبة ، التى لا نستطيع اجتنابها بأية طريقة من الطرق ، اننا نرى أنك تفعل كل شىء وتوجه كل شىء وفقا لضرورة عليا تتفق مع ارادتك ومشيئتك .. ؟ لو أنك أجبت بأن الناس لا عذر لهم أمام الله لا لسبب آخر سوى أنهم بين يدى الله . فانى سوف أرد هذه الحجة ــ يقينا ــ وأقول : ان الناس لهم عذرهم الواضح بالضبط بسبب أنهم بين يدى الله . لأنه من اليسير على كل انسان أن يحتج قائلا : آه ! يا الهى . انها قوتك التى لاراد لها ! ومن ثم يبدو أننى لابد لى من أن أعذر ان لم أفعل على نحو آخر .. » (1) .

ولقد كتب « اسبنوزا » يقول فى رده على هذه الرسالة : « ما قلته من أننا ... لا عذر لنا لأن مثلنا بين يدى الله مثل قطعة الصلصال بين يدى صانع الفخار أردت أن يفهم منه أن أحدا لا يستطيع أن يلوم الله لأنه منحه بنية هشة أو عقلا ضعيفا ، لأن مثل هذا اللوم سوف يكون عبثا absurd أشبه بعبث شكوى الدائرة من أن الله لم يمنحها خصائص الكرة sphere أو شكوى الطفل الذى آلمه حجر من أن الله لم يمنحه جسدا سليما من الناحية الصحية، أو شكوى الانسان ضعيف العقل من أن الله حرمه من قوة الفهم ومن المعرفة الحقة ومن محبة الله وأنه أعطاه طبيعة بلغت من الوهن حدا جعله لا يستطيع أن

---

(1) ــ من رسالة لهنرى أولدنبرج الى اسبنوزا : انظر مراسلات اسبنوزا الترجمة الانجليزية بقلم أ . ولف ص ٣٥٦ .

يكبح جماح رغباته أو أن يجعلها معتدلة . اذ لا شيء ينتمي لطبيعة كل موجود غير ما ينتج بالضرورة من سببه المعطى .. لكنك تصر على القول بأنه لو كان الناس يخطئون بضرورة طبيعتهم ، فانهم فى هذه الحالة لهم عذرهم : لكنك لم تفسر لى ما الذى تريد أن تستنتجه من ذلك .. ؟ لم تفسر لى ما اذا كنت تريد أن تستنتج من ذلك أن الله لا يكون على حق فى غضبه عليهم ، أو ما اذا كانوا هم يستحقون الغبطة ، أعنى يستحقون معرفة الله ومحبته . لو كنت تقصد الأولى فسوف أسلم تماما بأن الله ليس غاضبا ، وأن جميع الأشياء تسير وفقا لقراره . لكنى أنكر أنه ينبغى لهم — من ثم — أن يكونوا سعداء : لأن الناس يمكن أن يكون لهم عذرهم ، ويفتقرون مع ذلك الى السعادة بل عليه أن يكونوا معذورين بطرق شتى . فالحصان له عذره فى كونه حصانا وليس انسانا ، ومع ذلك فهو لا بد أن يكون حصانا لا انسانا. ومن يصيبه مس من جنون بسبب عضة كلب هو فى الواقع معذور ، لكن غيره من الناس لهم الحق مع ذلك فى خنقه (١) . وأخيرا فان من يعجز عن ضبط رغباته وكبح جماحها خشية القانون فانه يعجز — مع أنه لا بد من أن يعذر لضعفه — عن الاستمتاع بصفاء الذهن ، ومعرفته الله ومحبته ، لكنه لا بد بالضرورة أن يهلك » (٢) . وأنا أتفق مع وجهة نظر اسبنوزا بقدر ما تذهب الى أن العقاب والمكافأة بالمعنى الحقيقى لهاتين الكلمتين — هما نتيجتان ضروريتان لأعمال الفاعل التى هى بدورها المحصلة الضرورية لطبيعته. فالعقاب والمكافأة لا يحددان — كما يزعم الفيلسوف الجبرى — السلوك المقبل للفاعل . لكنهما يحددان نتيجة سلوكه فى الماضى . والعقاب والمكافأة من ناحية أخرى لا يحتاجان الى فرضهما على الفاعل من سلطة خارجية ، بل على العكس ، لا بد أن يفرضهما الفاعل على نفسه self-imposed .

(١) — كان ذلك حقا مشروعا أيام اسبنوزا . (المترجم) .

(٢) — رسالة من اسبنوزا الى اولدنبرج — نفس المرجع السابق ص ٣٥٧ — ٣٥٨ .

ولكن وجهة النظر التى يأخذ بها هذا البحث تختلف عن وجهة النظر التى تنسب عادة لاسبنوزا ، وهذا الاختــلاف يكمن فى أن البحث الحالى لا ينظر الى طبيعة الفاعل على أنها معطاة ومقدرة سلفا، لأن طبيعة الفاعل ــ الى حد معين ــ من صنعه .

(٣٠) ــ حين نقول للفيلسوف الجبرى : انه بناء على وجهــة نظرك فانه لا يمكن أن يكون هناك وجود لكلمة « ينبغى » لأن هذه الكلمة تتضمن كلمة « أستطيع » وكلمة « أستطيع » تعنى الاختيار ، فانه قد يسمح بمعنى واحد فقط تتضمن فيه كلمة « ينبغى » كلمة « أستطيع » . فهو قد يقول ان الانسان مقيدا أخلاقيا فحسب بأن يفعل « ما فى قدرته » ، وما «يستطيع الانسان أن يمسك عنه» هى تلك الموضوعات التى تخضع للعقاب أو الادانة الأخلاقية . لكنه يفسر كلمة «يستطيع» وعبارة « ما فى قدرته » بأنها تعنى فحسب غيــاب جميع العقبــات التى لا يمكن التغلب عليهــا ما عدا الحــاجة الى باعث كاف (١) . لكن اذا كان الفيلسوف الجبرى يوافق على أنه يمكن أن تكون هناك حالة يستطيع فيها الفاعل أن يمتنع عن فعل شىء ما ، أفلا يعنى ذلك أن نظريته ليست مقنعة بما فيه الكفاية بحيث تشــمل جميع الحالات الممكنة .. ؟

---

(١) قارن سيد جويك : « مناهج علم الأخلاق » ص ٦٣ من الطبعة الثالثة .

الفصل السادس

٣ المذهب الجبرى

"إمكان التنبؤ"

« الفصل السادس »

٣ ـ المذهب الجبرى

« امكان التنبؤ »

(١) ـ ما المقصود بامكان التنبؤ ٠٠ ؟ (٢) ـ مغالطة امكان التنبؤ التراجعى (٣) ـ مبدأ اللاحتمية فى العلم ٠ (٤) ـ أياما كان تفسير هذا المبدأ فهو يعارض الحتمية المطلقة ٠ (٥) ـ لا نهدف الى البرهنة على عدم امكان التنبؤ بالسلوك البشرى من عدم امكان التنبؤ فى العالم الطبيعى ٠ لكننا نقدم هذا المبدأ ضد أولئك الذين يرغبون فى البرهنة على التنبؤ بالسلوك البشرى من التنبؤ فى العالم الطبيعى ٠

* * *

(١) ـ أما وقد ناقشنا المذهب الجبرى فى معنيين له هما (١) ـ القول بأنه من المستحيل على الشىء أن يكون خلاف ما هو عليه . (٢) ـ القول بأن مبدأ السببية هو المبدأ السائد فى الطبيعة ، فان علينا الآن أن نناقش المعنى الثالث لهذا المذهب وهو الزعم القائل بأن كل شىء يمكن التنبؤ به لو توافرت لدينا معطيات معينة كافية :

يرى المذهب الجبرى فيما يتعلق بامكان التنبؤ بأن حالة الكون الحاضرة تعتمد تماما على ما حدث فى لحظة ماضية ، فكل شىء موجود ، وكل حدث يحدث بالضرورة وليس ثمة بدائل ممكنة تتعلق بمستقبل سير الحوادث ، بل هناك طريق واحد مفتوح : وهو التتابع الضرورى لما قد كان موجودا بالفعل ، وخطة الكون كله من آضال

التفصيلات موضوعة مقدما وضعا تاما ، فلا شيء جديد ولا يمكن أن نتوقع شيئا جديدا .

يوم بدء الخلق أنشا الصانع
آخر الناس ، وألقى الزارع
بذرة يبدو جناها اليانع
آخر الدهر . وما قد رقما
مبدأ يتلى حسابا في الختام (١) .

والواقع أن المذهب الجبري كان يعني تماما امكان التنبؤ عند عالم الطبيعة الذي عاش منذ نصف قرن. يقول بروفيسور «ادنجتون»: « ان المذهب الجبري الذي كان يأخذ به عالم الطبيعة في الماضي كان نوعا خاصا هو ما أسميه بامكان التنبؤ ، وهو يفترض أن هناك نسقا منظما من القوانين بحيث لو أعطيت لنا وقائع كاملة عن حالة العالم خلال اللحظة الأولى من عام ١٦٠٠ — مثلا — فاننا نستطيع أن تتنبأ بالمعطيات الكاملة عن حالة العالم لأي تاريخ لاحق (وكذلك طبعا لأي تاريخ ماض) .. » (٢) .

(٢) — وسؤالنا الآن هو : هل يلاحظ المتنبيء بالفعل الخاصية « ص » في اللحظة « ل » ، وبالتالي يخبرنا مقدما أن خاصية أخرى « س » سوف تظهر الى الوجود في اللحظة « ل٢ » ، أم أنه غالبا ما يلاحظ « س » في لحظة « ل٢ » ثم يستدل منها تراجعيا أنه لا بد أن يكون قد كان هناك «ص» في لحظة « ل١ » ..؟ اننا اذا ما وجدنا

(١) — رباعيات عمر الخيام — الرباعية رقم ٧٣ — (والترجمة للاستاذ محمد السباعي — المترجم) .

(٢) — « مبدأ اللاحتمية والمذهب اللاحتمي » محاضر الجمعية الارسطية ، المجلد العاشر ص ١٦٣ .

أن ما يحدث أحيانا هو الحالة الأخيرة فان رأى المتنبىء يمكن أن يكون له ما يبرره اذا ــ واذا فقط ــ كان من الممكن اكتشاف وجود « ص » في اللحظة « ل١ » اكتشافا مستقلا ، أعني من خلال وسائل أخرى غير « س » . لكن اذا لم يكن هناك وسائل أخرى نعرف بها أن « ص » لا بد أن تكون قد وجدت فى الماضى اللهم الا بواسطة الملاحظة الأخيرة لـ « س » ، فلا يمكن أن يكون هناك فى هذه الحالة تنبؤ .

والواقع أن المغالطة التى تكمن خلف وجهة نظر الفيلسوف الجبرى فيما يتعلق بامكان التنبؤ هى ــ فيما يبدو ــ على النحو التالى : انه يلاحظ « س » فى لحظة « ل » ، ثم يستدل منها أنه لابد أن يكون قد كانت هناك « ص » فى لحظة « ل١» ، ثم يسير أبعد من ذلك ليقرر أننا اذا ما عرفنا «ص» فى لحظة « ل١ » ، فاننا نستطيع أن نتنبأ بـ « س » فى « ل ٢ » ، دون أن نبحث فيما اذا كانت « ص » فى لحظة « ل ١ » كانت موجودة كعامل حقيقى أو كعنصر خرافى . والفيلسوف الجبرى يتلاعب « بالتسليم بخاصية أنها كانت « ص » . افرض أن لدينا نسقين هما « س١ » و « س٢ » كانا يتشابهان تشابها تاما حتى لحظة « ل » ، ثم فى لحظة « ل١ » اختلف النسقان اما تلقائيا أو اسنجابة لاختبار مماثل طبق عليهما معا بحيث عبر أحدهما عن خاصية « س١ » بينما عبر الآخر عن خاصية « س٢ » . ان فى استطاعتنا فى هذه الحالة أن نأخذ التعبير عن الخاصية « س١ » فى لحظة « ل » لنحدد أنها كانت « ص ١ » ، والتعبير عن خاصية « س٢ » ، فى لحظة « ل » لنحدد أنها كانت « ص٢ » . ونحن نكون بهذا الشكل قد أظهرنا أن النظامين ليسا بالضبط متشابهان أتم التشابه قبل لحظة « ل » ، طالما أن « س١» كانت لها الخاصية « ص١ » و س٢ » كانت لها الخاصية « ص٢ »

وأن اختلاف سلوكهما ليس مثلا على مبدأ اللاحتمية » (١) .

تلك هي حجة الفيلســـوف الجبرى . غير أننا لا بد أن نميز الحالات التى تستنتج فيها « ص » من « س » بحيث يمكن اكتشافها بطرق أخرى قبل أن تظهر « س » ، أقول اننا يجب أن نفرق بين هذه الحالات الأخيرة وبين تلك الحالات التى نعرف فيها « ص » فقط من خلال « س » ، وبالتالى يمكن تحديدها بواســطتها . وفى الحالة الأخيرة لا يكون هناك تنبؤ : لكن هل هناك مثل هذه الحالة .. ؟

ولكى نتبين كيف يمكن تفسـير ذلك عمليا ، يقــول بروفيسور ادنجتون : « دعنا نفترض أن نترات الفضة هو اســم مشترك لنوعين مختلفين من الملح (فرضا) هما : ف ن أ ٣ و ف ن ــ أ ٣ ، وأن العلامة الوحيدة على اختلافهما هى سلوك مختلف بواسطة اختبار يحطم الملح بحيث لا يمكن أن يتكرر على الاطلاق . ولا بد لى من أن أقول ان النتيجة المستخلصة من الاختبار فى هذه الحالة بأن الملح كان نترات فضة هى استدلال أصيل طالما أنه يحدد خاصية كان يمكن التحقق منها بطريقة أخرى فى اللحظة التى نفترض فيها وجود هذه الخاصية ، فى حين أن النتيجة القائلة بأن الملح كان ف ن ــ أ ٣ وليس ف ن أ ٣ ليست استدلالها لكنها اعادة تقرير ما قد حدث تحت شكل أو على هيئة التحديد التراجعى للخاصية . والحقيقة هى ــ على ما نعرف ــ أن سلوك نترات الفضة فيما يتعلق بهذا الاختبار الجزئى المعين هو سلوك غير محدد ، والرموز ف ن ، و ف ن ليست الا مجرد اشارة الى سلوكين محتملين لها » (٢) .

علينـــا اذن أن نفرق تفرقة واضـــحة تماما بين هذين الشرطين

---

(١) ــ أ . س . ادنجتون : « مبدأ اللاحتمية والمذهب اللاحتمى » محاضر الجمعية الارسطية المجلد العاشر ص ١٦٩ .

(٢) ــ نفس المرجع ، ص ١٧٠ .

الممكنين : (١) ـ حين نستدل تراجعيا من ظهور « س » فى « ل ٢ » أن الخاصية « ص » لابد أنها كانت توجد فى « ل١ » . فهـا هنا تسليم ضمنى بأن الخاصية « ص » فى اللحظة « ل » يمكن التحقق من وجودها تحققا مستقلا قبل حدوث « س » فى « ل٢ » . وبالتالى يمكن التنبؤ بدقة و « س » من « ص » . (٢) ـ لكن حين نفترض وجود خاصية « ص » فى « ل ١ » ـ لا يمكن معرفتها الا بعد أن تظهر « س١ » فى « ل٢ » ـ وأكثر من ذلك لا يمكن تحديدها بأية طريقة من الطرق الا بالاشارة الى حدوث « س » فى لحظة ما فيما بعد ، فلا معنى اذن للقول بأن « ص » هى التى كانت تحدد « س » ، ومن هنا كان من المشرع تماما أن نقول ان ظهور « س » لا يمكن التنبؤ به .

وسوف نقتبس النص الآتى من بروفيسور ادنجتون لـكى نقدم أمثلة عينية لهاتين الحالتين : «دعنا الآن نقارن بين ظاهرتين احداهما نفترض فيها أنها غير محددة . والأخرى (لأغراض عملية رغم أن ذلك ليس مطلقا) نفترض فيها أنها محددة . وسوف آخذ كمثل على الظاهرة غير المحددة تحطيم ذرة الراديوم . هذه الذرة فى اللحظة الحاضرة ل صفر لا نعرف ما اذا كانت سوف تتحطم فى اللحظة « ل ١ » أو فى لحظة أخرى « ل ٢ » فذلك غير محدد ... قارن بين هذا المثل وبين ظاهرة محددة (على وجه التقريب) كالقول بأن الكوكب « بلوتو Pluto » سـوف يصـل الى مركز معـين فى السـماء فى اللحظـة « ل ١ » وليس فى اللحظة « ل ٢ » . اننا حين نلاحظ ذرة الراديوم تتحطم فى اللحظة « ل ١ » فان فى استطاعتنا لو شئنا أن « نستدل » خاصية « ص ١ » استدلالا تراجعيا من لحظة « ل صفر » . غير أننا اذا ما وجدنا أنه ليس ثمة طريقة أخرى لوصف « ص ١ » ، الا بربطها بتحطيم الذرة فى لحظة « ل ١ » فاننا لا نفعل شيئا سوى تقرير الظاهرة التى لاحظناها فى كلمات مختلفة . فمن ملاحظة الكوكب « بلوتو »

نستطيع بالمثل أن نستنتج الخاصية ص ١ فى لحظة ل صفر غير أن « ص ١ » فى هذه الحالة هى استدلال أصيل لأنها لا تحدد بالاشارة لما استنتجناه منها . وعلى ذلك فالخاصية « ص ١ » يمكن أن تكون أن الكوكب « بلوتو » كان فى وضع معين فى السماء فى لحظة ل صفر . أو أنه عندئذ مارس بعض الآثار المشوشة على الكوكب نبتون Neptune وهذه الخصائص يمكن تحديدها بالاشارة الى بعض الظواهر التى حدثت فى وقت سابق على « ل ١ » ... لقد قابلت بين لا حتمية تحطيم ذرة الراديوم ، وبين حتمية وضع الكوكب بلوتو Pluto ، لكنى لا بد أن أوضح أن ذلك اختلاف فى الدرجة لا فى النوع ... وانى لأعتقد أن أولئك الذين يفترضون خاصية « ص » المجددة فى ذرة الراديوم ، ويتوقعون أن ينظر الى افتراضهم هذا على أنه شىء أكثر الهاما من التخمين الطائش ، يتأثرون بوجهة النظر التقليدية التى تقول انك لو سلمت بأن هناك ظاهرة ما غير محددة (أو لا حتمية) فلا بد أن تسلم بوجود استثناء فى سير الطبيعة المنتظم . وليس ذلك صحيحا ، فكل ظاهرة — فى التخطيط الحالى لعلم الطبيعة — لها درجة معينة من اللاحتمية . والحسابات التى تجرى من الصيغ تعطينا فى آن واحد نتيجة مرجحة وقياس لا يقينها . والترجيحات ترتب من الشواذ الظاهرة حتى المصادفات لكنها لا تتصل قط الى يقين كامل » (١) .

(٣) — ويؤدى بنا ذلك الى مبدأ اللاحتمية وهو المبدأ السائد الآن فى العلم . لأن العلم « لم يعد يبحث عن اليقين ، لكنه يبحث فقط عن الاحتمال المرجح فى وقوع حادثة ما ، أو أن قانونا من قوانين الطبيعة قانون صحيح .. وهذا يعنى أن جميع قضاياه لها طابع احصائى : فسلوك الوحدات التى يعزى الى الاحصائيات هو سلوك

(١) — هـ . دنجل H. Dingle : « من العلم الى الفلسفة » ص ٢٨٩ — ٢٩٠ .

غير حتمى ، والنتائج الاحصائية لا تعطينا سوى احتمالات ترجيحية فحسب » . ويصاغ مبدأ اللاحتمية فى صورتين : ولقد انتشرت الصورة القديمة منهما حين افترض العلماء أن الذرة تتألف من نواة شمسية مع الكترونات كوكبية تدور حولها فى عدد المحاور ، وتبعا لمثل هذا الافتراض فان اشباع الذرة يحدث حين يقفز الالكترون من محور آخر فى لحظة معينة يفترض فيها أنها غير محددة .

لكن هناك صورة حديثة أكثر من ذلك لمبدأ اللاحتمية لخصها « دكتور برود » على النحو التالى : « هناك مقادير يمكن قياسها « ك و ق » ذات أهمية أساسية فى علم الطبيعة . الأولى لها طبيعة الوضع أما الثانية فلها طبيعة اللحظة . وقيمة « ق » فى لحظة معينة وفى مكان محدد ـ بالنسبة لوقائع معينة هى التى سوف أشير اليها بـ « ط ق » ـ يمكن أن تقع داخل أو خارج نطاق صغير معين هو Δن على حد سواء وبالنسبة لنفس هذه الوقائع فى نفس الزمان والمكان فان قيمة ق يمكن كذلك أن تقع خارج أو داخل نطاق صغير هو Δن . وبما أن المعطى ط ق ك يتغير فى جوانب معينة تغيرا متصلا فان النطاق Δن ينكمش بغير حدود . وبما أن المعطى ط ق ك يتغير فى جوانب أخرى معينة تغيرا متصلا فان النطاق Δك ينكمش بغير حدود. لكن هذين النمطين من التغير فى المعطيات يرتبطان ارتباطا وثيقا لدرجة ان أى تغيير ينقص من نطاق Δن يزيد من نطاق Δك ، وأى تغير ينقص من نطاق Δك يزيد من نطاق Δن والعلاقة المتبادلة بينهما هى أن الناتج صفر Δن الذى يحدثه Δك له قيمة متميزة معينة مستقلة عن التغيرات التى تحدث للمعطى ط ق ك » (١) .

والمبدأ الذى تقرره هذه الصورة يمكن شرحه باحدى طريقتين :

(١) ـ « مبدأ اللاحتمية والمذهب اللاحتمى » . محاضر الجمعية الارسطية . المجلد العاشر ، ص ١٥٥

الطريقة الأولى ابستمولوجية (معرفية) . والطريقة الثانية انطولوجية (وجودية) .

(أ) ـ والشرح الأول يتعلق بعدم يقين القياس . فحين تقاس مقادير معينة مجاوزة درجة معينة من الدقة ، فان أثر آلة القياس على العملية المراد قياسها يصبح ملحوظا . فالآلات نفسها بما أنها مصنوعة من المادة النهائية ultimate stuff للشيء المراد قياسه ذاتا ، فمن المحتمل أن تخضع لنفس القوانين التى تخضع لها هذه المادة ، وعلى ذلك فمن المحتمل جدا أن أية محاولة لرد الأثر المزعج للآلة من حيث أنها تقيس «ق» لابد بالضرورة ـ بعد حد معين ـ أن تزيد من أثرها المزعج من حيث انها تقيس ك ، والعكس صحيح أيضا . ولو صح ذلك فان الناتج △ ق △ ك لابد أن تكون له قيمة معينة لا تتعلق بالمنهج المستخدم فى قياس ق د ك .

(ب) ـ ان القول بوجود قيمة معينة يمكن تحديدها فى نقطة معينة أو لحظة محدودة هو قول مصطنع الى حد كبير . خذ مثلا انحناء القوس فى نقطة معينة ، قد تقول ان القوس ليس فيه انحناء عند هذه النقطة ، أو فيه انحناء لا متناه ، أو فيه انحناءان مختلفان . وقد يكون ذلك صحيحا بالنسبة لجميع المحددات determinable ذات الأهمية فى علم الطبيعة .

(٤) ـ ولو أننا فهمنا مبدأ اللاحتمية بالمعنى الذى يمكن فيه للأكترون فى احدى الذرات أن يقفز ـ بغير تنبؤ ـ من محور الى محور آخر فان ذلك يضعف فى الحال حجة الفيلسوف الجبرى الذى يقيم امكان التنبؤ بالسلوك البشرى على أساس امكان التنبؤ فى العالم الطبيعى . واذا كان الأخير لا يمكن التنبؤ به نتج عن ذلك أنه لا يمكن التنبؤ بالأول أيضا .

واذا ما أخذنا مبدأ اللاحتمية من ناحية أخرى على أنه يعنى عدم الدقة فى القياس مهما تكن الأدوات المستخدمة فى عملية القياس ، فان ذلك أيضا سوف يكون حجة ضد أولئك الذين يعتقدون أن السلوك البشرى يمكن حسابه لو أننا توقفنا فحسب عن الاستيطان ، وقسنا الظواهر البشرية قياسا كميا كما نفعل فى بقية العالم الطبيعى .

واذا ما أخذ هذا المبدأ على أنه يعنى امكان معرفة قيمة محدد معين certain determinable فى نقطة معينة أو فى لحظة محددة . فسوف يكون من اللغو أن نقول : « اننا اذا ما قدمت لنا المعطيات الدقيقة فى لحظة معينة » فسوف يكون من الممكن التنبؤ بالظروف فى لحظة « لاحقة » . لأن « المعطيات فى لحظة معينة » لا يمكن أن تعطى بدقة .

(٥) ــ لكنا لم نقدم الحجة السابقة لكى نبرهن على أن السلوك البشرى لا يمكن التنبؤ به لأن حوادث العالم الطبيعى قد وجدنا أنها تجاوز عملية التنبؤ . فذلك لا بد أن يعنى أن الأحداث الذهنية معتمدة على الأحداث المادية . وأن مبدأ اللاحتمية المفترض فى المادة دليل فى صالح لا حتمية الذهن ، أعنى أن خصائص الذهن يمكن استنباطها من خصائص المادة . والواقع أن الحجة السابقة تهدف الى تفنيد النظرية التى تعزو ــ بيقين مطلق ــ حتمية للعالم غير العضوى ، ثم تفترض بعد ذلك عن طريق المماثلة والتشابه أن الحتمية تصدق كذلك على الحوادث الذهنية رغم مظهرها الذى يوحى بعكس ذلك .

سوف أقتبس النصوص الآتية من بر فيسور ادنجتون وأوجهها الى أولئك الذين لا يزالون يعتقدون أنه من الصعب التخلص من الحتمية بوصفها تصورا صادقا للعالم المادى ــ يقول ادنجتون : « لا بد لى أن أوضح أن النظرة العلمية للمذهب اللاحتمى لا تعنى

أن هناك أحيانا استثناءات للقانون الحتمى ، لكنها تعنى أن كل ظاهرة هى لا حتمية بدرجة كبيرة أو صغيرة » [1] .

وهو يقول كذلك : « انى أعتقد أننا ننظر الى المذهب الحتمى الآن على أنه زعم بغير أساس » [2] . وهو يقول أيضا : « طالما أن الحتمية قد أزيحت من وضعها الذى يبدو منيعا فى علم الطبيعة . فان من الطبيعى أن نشك فى قولها حين تزعم أنها اتخذت لنفسها وضعا مؤكدا فى مناطق أخرى من الخبرة » [3] . ويلاحظ الكاتب نفسة وهو يلخص حججه فى صالح المذهب اللاحتمى : « (١) — يبدو أننا نقوم بتعقيد لا مسوغ له حين نفترض وجود الحتمية فى العمليات الذهنية واللاحتمية فى العمليات الطبيعية . (٢) — من الصعب أن نرى كيف يمكن أن تنطبق الحتمية على حالة ذهنية معينة وحالة ذهنية أخرى ، لا سيما اذا كانت حالة ذهنية لفرد معين — أعنى وحدة unit قد لا يكون لها نظير فى الكون على الاطلاق — فهى تلغى مشكلة المماثلة الوثيقة مع امكان التنبؤ فى النظم الفزيائية : (٣) — الحالات الذهنية بطبيعتها ذاتها ومن خصائصها نفسها ليست معطيات للتنبؤ الدقيق » [4] .

لكنى أكرر القول بأننى لا أريد أن أستنبط حريتنا من اللاحتمية فى العالم الطبيعى . فحتى اذا ما كان العالم المادى تحكمه حتمية مطلقة من أضنأ التفصيلات ، فسوف أظل على اقتناع تام بأن الارادة البشرية تحدد نفسها بنفسها ولا يمكن التنبؤ بها . وفضلا على ذلك فان تطوير هذه النقطة سوف يكون موضوع الفصل القادم .

---

(١) — « مبدأ اللاحتمية والمذهب اللاحتمى » . محاضر الجمعية الارسطية . المجلد العاشر ص ١٦٣ .

(٢) — نفس المرجع ص ١٨٠ .

(٣) — نفس المرجع ص ١٨١ .

(٤) — نفس المرجع ص ١٧٧ .

الفصل السابع

الجبر الذاتى

« الفصل السابع »

« الجبر الذاتى »

(١) ــ المذهب اللاحتمى مرفوض ــ عرض هذا المذهب • (٢) ــ الحرية تعنى انعدام القيــود ــ أن تكون حرا من كل شىء معناه أن تكون لا شىء • (٣) ــ مذهب اللاحتمية يهدم المسئولية الخلقية لأنه الهوية الذاتية • (٤) ــ الثواب والعقاب لا بد أنيكون ظالما وعقيما • (٥) ــ كل من الفيلسوف الجبرى والفيلسوف اللاحتمى قد يكون محقا فيما يؤكده مخطئا فيما ينكره • فمن الممكن أن يكون للارادة سبب ، وأن يكون هذا السبب نفسه مع ذلك حرا • (٦) ــ التفرقة بين الشرط الذى يكون ضروريا للمشروط conditionate وبين الشرط الذى يكون فى آن معا ضروريا وكافيا (٧) ــ عرض السببية الميتافيزيقية • (٨) ــ عرض السببية التجريبية ــ مقــارنة بين التصورات الميتافيزيقية والتصورات التجريبية للسببية • (٩) ــ التصور الثالث الذى يقع بين الطرفين الأقصيين • الشرط قد يكون ضروريا للمشروط دون أن يتبعه المشروط بالضرورة • (١٠) ــ هذه الوجهة من النظر تختلف عن وجهة نظر كل من اسبنوزا وليبنتز ــ وجهة نظر اسبنوزا • (١١ ــ ١٢) ــ نقد وجهة نظر اسبنوزا : (١١) ــ كيف يمكن للأحوال modes الزمانية المتناهية أن تنتج من جوهر خالد لا متناه (١٢) ــ وبناء على ذلك فان رأى اسبنوزا فى أن الارادة ضرورية رأى مرفوض • (١٣) ــ وجهة نظر ليبنتز فى أن الارداة حادثة لكنها يقينية • (١٤ ــ ١٦) ــ نقد وجهة نظر ليبنتز : (١٤) ــ المشكلات التى أثارها « أرنولد » مشكلات حقيقية • (١٥) ــ « التنبؤ بالمستقبل تناقض فى الألفاظ • المستقبل المتنبأ به عبارة

عن ماض • المعرفة الالهيـــة المســـبقة تهـــدم حرية الله كمـا تهـــدم حرية الانســـان • (١٦) ـ اقتبـاس قصة سكستوس تاركونيس لتوضيح نظرية ليبنتز • (١٧) ـ كلتا النظريتين تجعل الشـعور لا معنى له • (١٨) ـ المذهب الآلى مرفوض هو الآخر لأن التطور عنده تطور غير خالق • (١٩)ـ نقد تصور دارون للتطور • (٢٠) ـ الأخذ بنظرية لامارك • (٢١) ـ التطور الحقيقى لا بد أن يتضمن خلق شىء جديد • (٢٢) ـ الحياة تنبثق فى جدة مطلقة • (٢٣) ـ مقارنة الحياة بعملية الخلق عند الفنان • (٢٤) ـ خلق الانسان ليس شيئا ثابتا ومحددا • (٢٥) ـ يمكن التنبؤ بالواقعة دون الفعل • (٢٦) ـ فشل كل محاولة للتوفيق بين العلم الالهى بكل شىء، والحرية الانسانية • (٢٧ ـ ٣١) ـ مناقشة حجج مختلفة بهذا الصـدد : (٢٧) ـ القول بأن المعرفة المسبقة لا تعنى حدوث الحادثة المتنبأ بها • (٢٨) ـ القول بأن الله يوجد فى « آن » أبدى • (٢٩) ـ تصور المعرفة الالهية المسبقة بمماثلتها بالفن • (٣٠) ـ مشكلة الشر على نحو ما نوقشت فى المراسلات بين بلينبرج واسبنوزا • (٣١) ـ محاولة جيمس للتوفيق بين المعرفة الالهية المسبقة وبين الحرية الانسانية ـ عرض هذه المحاولة ونقدها • (٣٢) ـ أى تصور لواقع ثابت هو تجريد يقوم به العقل البشرى • الواقعة دائما فى صيرورة ، وهى تخلق باستمرار شيئا جديدا • (٣٣) ـ مفارقة العلم الالهى السابق وحرية الانسان لا بزوال العنصر غير الحقيقى أعنى المطـلق والاحتفـاظ بالعنصر الحقيقى أعنى العنصر النسبى الناقص • (٣٤) ـ اذا ما أراد شـخص ما على الاطلاق فان ارادته لا بد أن تكون حرة •

***

١ ـ اذا كنا قد رفضنا المذهب الجبرى باعتباره مذهبا يقـــوم على غير أساس فاننا نرفض لنفس السبب مذهب اللاجبرية الخالص، فهو مذهب لايمكن الدفاع عنه : وأنا أعنى بمذهب اللاجبرية الخالص، تلك النظرية التى ترى أنه ليس ثمة شىء فى طبيعة (س) ـ أو فى

طبائع الأشياء التى ترتبط بها ـ يلزم (س) أن تكون لها الخاصية (ص) فى اللحظة (ل) . وبناء على هذه النظرية فان (س) يمكن أن تكون أى شىء فى أية لحظة دون أن يكون هناك ارتباط على الاطلاق بين الحاضر من ناحية ، وبين الماضى والمستقبل من ناحية أخرى .

ويقول « جيمس » عن تطبيق هذا المذهب على الكون بصفة عامة : « يرى المذهب اللاجبرى أن لأجزاء الكون مقدارا معينا من تأثير بعضها فى بعض تأثيرا لا تحديد فيه ولا تعيين ، بحيث ان وجود أحدها لا يحدد بالضرورة الكيفية التى ستوجد عليها الأجزاء الأخرى . وهذا المذهب يسلم بأن الممكنات قد تزيد على الوقائع ، والأشياء التى لم تنكشف لمعرفتنا بعد قد تكون فى ذاتها مبهمة أو مزدوجة الدلالة . وقد تتصور بديلين للمستقبل كلاهما الآن ممكن الحدوث ، ولكن لا يصبح أحدهما مستحيلا الا فى لحظة يستبعده فيها الآخر حين يتحقق ويصبح واقعيا » (١)

أما فيما يتعلق بالسلوك البشرى فان هذا المذهب يرى أن الفاعل حين يسلك سلوكا معينا مثل « أ »، فانه لا يكون مقيدا فى فعله هذا بأى شىء داخليا كان أم خارجيا ، فهو لايسلك سلوكه هذا ويفعل الفعل «أ» لأنه يحقق أعلى رغبة من رغباته، ولا لأنه يجلب أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس ، ولا لأنه صادر عن سلطة الواجب الداخلية ولهذا فهو يختاره ويفضله على جميع الأفعال الأخرى ، وهو ليس مقيدا فى فعله هذا بتركيبه الجسمى أو العقلى ، أو الوراثة ، أو البيئة التى نشأ فيها . انه باختصار شديد يفعل الفعل « أ » بلا سبب، فليست هناك مقدمات من أى نوع تضطره أن يفعل « أ » ويستبعد البدائل الأخرى ، فهو لا يرتبط بغاية تغريه بهذا السلوك ، ولا

---

(١) ــ ارادة الاعتقاد ص ١٥١ .

بمقدمات تضطره اليه ، ان فعله هو ببساطة وبوضوح : مجرد صدفة.

ونحن نرفض مثل هذه اللاجبرية الخالصة ، أو حرية اللامبالاة وعدم الاكتراث لأنها تعنى ببساطة العشوائية التى هى سلب للعقل والقانون ، فكل شيء عند هذا المذهب ممكن ولا شيء مستحيل . ولن يكون هناك شيء مؤكد فى حياة الانسان لأن الرجل الفاضل قد ينقلب فجأة الى رجل سيىء السلوك ، ومن ثم فكل محاولات المربى تصبح بغير جدوى .

٢ ــ اذا كانت الحرية لفظا خاصا يعنى ــ بمعنى من معانيه ــ انعدام القيود ، فان الحرية المطلقة لابد أن تعنى أن تكون حرا من جميع القيود : أن تتحرر من الأشياء الخارجية ومن الطبيعة ، ومن الناس من حولك ، ومن القانون ، ومن العقل ، ومن الوراثة . لكنك من ناحية أخرى : « لو تحررت من كل شيء لكان معنى ذلك أنك لا شيء ، فاللاشيء أو العدم هو وحده الحر حرية مطلقة : الحرية المطلقة هى العدم المجرد ، ومن هنا فاذا كان الانسان بالموت يتوقف عن أن يكون شيئا ، فانه ــ بالموت أيضا ــ يكون لأول مرة حرا حرية مطلقة لأنه سيصبح لاشيء » (١) .

٣ ــ انه لمن الخطأ أن نظن أن المذهب اللاجبرى يجعل المسئولية الخلقية واضحة بنتائجها فى الثواب والعقاب ، اذ الواقع أنه لاشيء يهدم المسئولية الخلقية كما تهدمها حرية اللامبالاة .

« ان ما يطلبه دعاة الحرية عادة من حيث الأساس هو « القدرة على الفعل بطريقة أخرى » وهو فى نفس الوقت أن يفعل أو يقوم بالفعل وأيضا ألا يفعل ، وذلك انكار ــ لا قبول ــ للمسئولية ، أعنى تكيف الذات بكيف عن طريق سلوكها . أنه يقدم ما يتظاهر بالسؤال

(١) ــ ف . هـ . برادلى : « دراسات أخلاقيه » ص ٥٦ من الطبعة الثانية .

عنه ، وهو أن الفعل الذى سيقدم عليه سيكون فعله هو وسيكون ذاته نفسها . وهو يهرب من مطلبه فى اللحظة التى يواجه فيها معناه ، فى كل فعل بل حتى فى لحظة أداء الفعل فان عليه أن يكون كما لو لم يفعل شيئا ولا قام بفعل شيء ، فهو غير ملتزم وغير متطور . قد يقال لكنه « غير ملتزم قبل الفعل لا بعده » لكن ذلك ليس الا مراوغة وتملصا . فلو أنه كان غير ملتزم بعد آلاف من الأفعال ، وقبل الفعل الواحد بعد الألف فهو غير ملتزم على الأقل بعد الفعل الواحد بعد الألف : ان وجهة نظر هذا المذهب ليست هى أن الفعل يصف الذات بسمة معينة ، بل هى بالأحرى أن الفعل لايصف الذات بأية صفة» (١)

ان اللاجبرية المطلقة تعنى أن فعلى فى لحظة معينة لايرتبط على الاطلاق بما حدث أو بما وجد فى اللحظة الماضية أو لحظات الزمان ، لأنه لو كانت هناك مثل هذه الرابطة بين الماضى والحاضر لكان معنى ذلك أن الفعل ــ كليا أو جزئيا ــ محدد بالمقدم . لكن القول بأنى فى كل لحظة شخص جديد تماما تصدر عنى أفعالى فى استقلال عن ماضى يؤدى الى هدم الهوية الذاتية ، ويعفينى بالتالى من المسئولية .

ان الهوية لا تعنى شيئا ما لم تعن التشابه الذاتى مع الاختلاف فى آن معا ، وما لم نتصور الفاعل على أنه تشابه ذاتى (أو نفس الشخص) مع اختلافات فى عرض هذه الشخصية فاننا لن نستطيع أن نحمل عليه أية صفة . يقول برادلى فى هذا المعنى : « ان اسم شخص ما هو اسم لفرد معين يبقى موجودا وسط التغيرات الجزئية » (٢) . فوجود الفاعل لايعنى مجرد تتابع لحظات جزئية لكنه يعنى هوية تجاوز هذه اللحظات الجزئية . « لأنه مالم يكن الشخص متميزا فسوف يصعب أن يكون له اسم خاص يعتمد على بقائه هو نفسه وسط

(١) برنارد بوزانكيت : « مبدأ الفردية والقيمة » ص ٣٤٣ .

(٢) ف. هـ. برادلى : «أصول المنطق» ص ١٤١ من الطبعة الثانية .

التغيرات ، ونحن لا نستطيع أن ندرك شيئا ما لم تكن له خاصية معينة أو مجموعة من الخصائص نستطيع من وقت لآخر أن نوحد بينها ، فالفرد يبقى هو نفسه وسط تغير الظاهر ، وهذا يعنى أن له هـــوية حقيقية » (١) .

والفيلســـوف اللاجبرى حـــين ينـــكر وجـــود أى ارتبـــاط بين الماضى والحاضر فانه بذلك ينكر دوام التشابه الذاتى للفاعل ، وهو بالتالى يلغى الهوية ومعها ــ بالطبع ــ المســـئولية . ذلك لأن وجود الهوية مرتبط بالمسئولية لأنك حين تقول عن شخص ما انه مسئول عن أفعاله ، فانك تعنى أنه يظل فى هوية مع نفسه فى الماضى والحـــاضر، واذا ما بقى الفرد فى هوية مع نفسه فى لحظتين مختلفتين ــ اذا كان غدا هو نفسه بهويته الحاضرة ــ فلاشك أن هناك ارتباطا بين الماضى والمستقبل ، أى أنه سيكون مقيدا فى سلوكه غدا بما هو عليه الآن . ومن هنا فان مذهب اللاجبرية الخالصة يتناقض مع المسئولية الخلقية، لأنه ما لم يكن هناك ارتباط بين اللحظات المتتالية فى حياة الانســـان، فسيكون من الخلف أن تنسب اليه مسئولية خلقية فى لحظة ما عمـــا فعله فى لحظة سابقة : « ان الشرط الأول لامكان أن أكون مذنبا أو غير مذنب ، أعنى أن أصبح موضوعا لحكم أخلاقى ، هو التشـــابه الذاتى : أن أكون أنا نفسى باستمرار شخصا واحدا فى هوية ذاتية مع نفسى » (٢) . وفضلا على ذلك « فانه من المستحيل أن تنظر الى الوجود على أنه يتكون من وحدة مع اختلاف المضمون ، وتفترض مع ذلك أن طبيعة المضمون هى أن يكون غير مكترث ، وانه ليست له طريقته المعينة فى الاستجابات وتحول الكل » (٣) .

---

(١) نفس المرجع ص ١٦١ .

(٢) ف. هـ. برادلى «دراسات أخلاقية» ص ٥ .

(٣) ب. بوزانكيت « مبدأ الفردية والقيمة » طبعة ١٩١٢ ص ٣٢١ .

٤ ــ كلا ، ولا يمكن أن نجد فى مثل هذه النظرية أساسا معقولا لفكرتى الثواب والعقاب ، أو استحسان واستهجان ما يفعله شخص ما . فلو كان الفعل الخاطىء الذى أرتكبه الآن ينفصل تماما عن ماضى ومستقبلى فلابد أن يكون عقابى ظالما بقدر ما هو عقيم مجدب ، فهو ظالم لأننى فى لحظة العقاب ــ وهى لحظة لابد بالضرورة أن تكون مختلفة عن اللحظة التى ارتكبت فيها الفعل الخــــاطىء ــ لا أكون الشخص الذى كنته عند اقتراف الخطأ ، وهو عقيم مجدب لأنه لن يكون له أدنى أثر على سلوكى فى المستقبل . والواقع أنه « لو كانت أفعال الانسان الارادية غير مقيدة بالظروف التى يتضمنها نسق تكوينه الذهنى ــ فان الأساس الوحيد لعقابه فى هذه الحالة لابد أن يكون انفعالا من انفعالات الحنق أو الانتقام » (١) . ــ وهذا الانفعال نفسه موجه توجيها خاطئا .

وهكذا يتضح أن مذهب اللاجبرية الخالصة لاينقــذ المسئولية الخلقية كما يزعم عادة ، فقد ذهب دعاته الى القول بأن الانسان مسئول فحسب لأنه ليس ثمة مبرر يدعوه الى أن يفعل هذا الفعل وأن يمتنع عن ذلك . وهم يقولون ان كون الانسان مسئولا يعنى أنه يستحيل عليه هو نفسه ، كما يستحيل على أى شخص آخر أن يعرف ما الذى سيفعله فى اللحظة القادمة . اننا لا يمكن أن نعرف ماهى أفعاله الا بعد أن يفعلها بالفعل ، وعندئذ نعرف أن هذه الأفعال كان يمكن أن تكون الضد على خط مستقيم . « انه بمقدار ماتهتم بانقاذ المسئولية .. فانها تحطم شروطها ذاتها ... انها تصف ذلك الشخص الذى ليس مسئولا انه الشخص ... المعتوه » (٢) .

٥ ــ ومن ذلك يتضح أن الجبرية التامة ، واللاجبرية الخالصة

(١) و. مكدوجال : « مقدمة لعلم النفس الاجتماعى » طبعة ٢٥ ص ٢٠١ .

(٢) ف. هـ. برادلى « دراسات أخلاقية » الطبعة الثانية ص ١٢ .

مذهبان خاطئان . « فأحدهما (المذهب الجبرى) يزعم أن لكل شىء سببا وينتهى الى انكار حرية الارادة . بينما يفترض الآخر الحرية كحقيقة مقررة وينكر أن يكون للارادة سبب . وقد يجوز أن يكون كل مذهب منهما محق فيما يؤكده مخطىء فيما ينكره ، أعنى أنه من الممكن أن يكون للارادة سبب ، وأن يكون هذا السبب نفسه مع ذلك حر » [1] .

والقول بأن الارادة مشروطة وحرة فى آن معا هو ما نعنيه « بالجبر الذاتى » فالأفعال الارادية ترتبط ارتباطا سببيا بمقدمات معينة تقوم فى طبيعة تكوين الفاعل نفسه مادامت هذه الأفعال تعبر عن طبيعة الفاعل وتحقق ذاته ، وهى فى نفس الوقت حرة لأنها ليست نتاجا ضروريا لشىء آخر خارج طبيعة الفاعل نفسه ، فبمقدار مايكون الفاعل مكتف بذاته فى تفسير الفعل الارادى فهو حر الى هذا الحد فى هذا الفعل ، وهو بانجازه له على هذا النحو يكون محددا بذاته أو مجبرا ذاتيا . غير أن هذه النقطة تحتاج الى توضيح أكبر .

٦ ــ كلمة « الشرط Delphi » أما أنها تعنى مقدما ضروريا، أو مقدما ضروريا وكافيا فى آن معا . والشرط الضرورى هو شىء اذا تحقق جعل تحقق النتيجة ممكنا . أعنى أن « النتيجة » لا يمكن أن تتحقق دون أن يسبقها الشرط الذى هو سببها ، فى حين أنه يمكن التفكير فى الشرط مستقلا عنها . لكن الشرط الضرورى والكافى هو شىء ، اذا تحقق جعل تحقق النتيجة المشروطة ضروريا ولازما . وفى هذه الحالة لايمكن التفكير فى أى من الحدين بمعزل عن الآخر لأن العلاقة بين الاثنين مطلقة .

٧ ــ وهذا الطابع المطلق للعلاقة بين الحدين فى الحالة الثانية ،

---

(١) جيمس وورد : « عالم الغايات » ص ٢٧٣ .

والضرورة التى بها يتبع « المشروط » الشرط تؤلف مايمكن أن نسميه بالسببية الميتافيزيقية وهى التى نجد فيها أن الترابط الضرورى بين السبب والنتيجة يمكن معرفته معرفة أولية عن طريق تحليل التصورات، أى أن معرفته لا تتوقف على التجربة التى لاتكشف الا عن العلاقات العرضية وحدها. وهذه السببية الميتافيزيقية فضلا على أنها تعنى ضرورة العلاقة بين السبب والنتيجة ـ تتضمن وحدة كامنة وراء ثنائيتهما : « اذ كيف يمكن للضرورة المتبادلة بين تصور حد مع حد آخر ، وهى الضرورة التى بواسطتها لايكون تحقق النتيجة الا تحققا ضروريا للسبب ـ كيف يمكن لنا أن نتصورها ، ما لم تتحد ثنائية الحدين فى وحدة أساسية واحدة ..؟ حين لانستطيع تصور السبب بدون النتيجة ، أو حين تتضمن ماهية السبب ماهية النتيجة . عندئذ لا يصبح التصوران بعد ذلك اثنين ، لكنهما يمتزجان فى تصور واحد . وفى هذه الحالة يصبح السبب ضروريا للنتيجة والنتيجة ضرورية للسبب، ومن ثم تصبح النتيجة فى هوية واحدة مع السبب ، والعكس صحيح أيضا .. » (١) .

٨ ـ أما التصور التجريبى للسببية فهو عكس هذا التصور الميتافيزيقى : فبدلا من الرابطة الضرورية بين السبب والنتيجة نجد أن العلاقة بينهما حادثة أو عرضية تماما . واذا كان التصور الميتافيزيقى يميل نحو الوحدة وراء الكثرة ، فان التصور التجريبى يتجه نحو الكثرة ، فالأول يهتم بهوية السبب والنتيجة ، والثانى يهتم بالتتابع البسيط . والقضايا التى يصدرها الأول عن الواقع قضايا تحليلية لايضيف فيها المحمول الى الموضوع شيئا جديدا حتى انه ليمكن منطقيا استنباط الموضوع من المحمول . بينما القضايا التى يذكرها الثانى

---

(١) ج. جنتيلى : « نظرية الذهن بوصفه فعلا خالصا » الترجمة الانجليزية بقلم هـ. ولدن كار H. Wildon Carr ص١٥٩ .

قضايا تركيبية حتى اننا نجد أن التحليل الكامل للموضوع لا يؤدى الى استخراج المحمول منه : القضايا الأولى أولية يمكن معرفتها بمعزل عن التجربة ، أما الثانية فهى بعدية لايمكن معرفتها الا عن طريق التجربة وحدها . وبناء على التصور الأول للسببية نجد أن الشرط (أو السبب) لايمكن تصوره بدون المشروط أو النتيجة التى تعقبه ، أما فى حالة التصور الثانى فان تتابع الحدين لا يمكن ملاحظته الا فى الماضى فحسب وقد يتكرر — أو لا يتكرر — فى المستقبل ، فهو تتابع بغير علة reason تبرره ، والأساس الوحيد الذى يقوم عليه هو تعودنا على ملاحظته . واذا كان ثمة وحدة تضم التعدد المطلق للواقع ، فهى وحدة — بناء على المبدأ التجريبى — تفرضها الذات على الواقع لكنها هى نفسها ليست وحدة داخلية تقوم فى قلب هذا الواقع .

٩ — لكن ألا توجد حلقة وسطى بين هذين الطرفين الأقصيين أعنى بين التصور الميتافيزيقى والتصور التجريبى للسببية بحيث تشكل تصورا ثالثا للعلاقة السببية ..؟ هناك بالفعل خطوة وسط : ففى حين أن المقدم فى السببية الميتافيزيقية ضرورى وكاف ، وفى السببية التجريبية لا هو ضرورى ولا كاف فهو فى هذا التصور الثالث : تصور ضرورى لكنه ليس كافيا .

سبق أن ذكرنا فى الفصل الثالث أن الارادة يمكن أن تحلل الى الانتباه والى فكرة التغير بشرط أن يتحقق وفقا لمضمون الفكرة وبنشاط الفاعل نفسه على نحو يشعر معه أنه يحقق ذاته فى هذا الفعل . ورأينا أن الفرد المنتبه لمثل هذه الفكرة يكون نشطا أعنى أنه يوجه نفسه ، ويتميز عن ذلك الذى يوجهه غيره. ولكى ندعم هذه الفكرة لجأنا الى التجربة من ناحية ، وحاولنا أن نبين من ناحية أخرى أن النظرية المعارضة وهى نظرية المذهب الجبرى — نظرية لاتقوم على أساس سليم . ان الفاعل حين ينتبه الى فكرة التغير يحدد نفسه لأنه قبل فعل الانتباه لم يكن ثمة شىء يؤثر فيه بحيث يجعله

ينتبه الى هذه الفكرة الجزئية فتلك هى الوظيفة الأساسية لفـرديته العينية . ومعنى ذلك أن العملية التى تبدأ من الانتباه الى فكرة معينة وتنتهى بتحقق هذه الفكرة مشروطة بشخصية الفاعل لكن العـلاقة هنا بين الشرط والمشروط تجعل من الممكن تصور الأول بدون الثانى، على الرغم من أن الثانى لايمكن تصوره بدون الأول ، فالعـــلاقة بين شخصية الفاعل وفعله الارادى ليست هى نفسها العلاقة بين المثلث وخواصه : كلا ، ولا هى كالعلاقة السببية بين الجدار وبياضه ، لكنها علاقة من نوع خاص : فهى تعنى أنه بدون هذه الشخصية العينية للفرد لايمكن أن يصدر على الاطلاق مثل هذا الفعل الارادى . لكن هـذه الشخصية العينية نفسها يمكن أن توجد دون أن يكون هذا الفعـل الارادى نتيجة ضرورية لها .

١٠ ــ وهذه النظرية تختلف عن النظرية التى تنسب عادة الى اسبنوزا كما تختلف عن نظرية ليبنتز . فأسبنوزا يقول فى القضـية الأولى من كتاب الأخلاق : « الجوهر بطبيعته سابق على أحـــواله its affections» (١) . وهو بذلك يســـعى الى البرهنة على أن ذلك الجوهر الذى يتألف من صفات لا متناهية يوجد وجودا «ضروريا» من ضرورة الطبيعة الالهية لابد أن تنتج أعدادا لامتناهية من الأشياء بطرق لامتناهية (أعنى جميـع الأشـياء التى يمكن أن يتصـورها عقـل متناه) .. (٢) . اذ من الواضح أنه يمكن أن ينتج عدد من الخصائص بطريقة ضرورية من التعريف الذى نقـــدمه لأى شىء . وكلما كان تعريف الشىء يعبر نسبيا عن واقع أعظم استنتجنا منه خصائص أكثر . لكن الطبيعة الالهية تمتلك صفات لامتناهية بطريقة مطلقة ، ومن ثم لابد أن تنتج جميع الأشياء التى يمكن أن نتصـــورها من ضرورة

---

(١) «الأخلاق» ترجمة انجليزية بقلم هيل وايت Hale White ص ٣ من الطبعـة الرابعة .

(٢) نفس المرجع الباب الأول ــ القضية رقم ١٦ .

الطبيعية الالهية . وبعبارة أخرى الله (أعنى الجوهر) هو السبب الكامن فى جميع الأشياء [1] : « وأى شىء يضطر الى فعل ما فهو مضطر الى ذلك عن طريق الله بالضرورة ، والشىء الذى لا يضطر عن طريق الله على هذا النحو لايمكن أن يحدد نفسه لأى فعل » [2] . ومن ثم « فليست هناك ارادة يمكن أن توجد أو أن تتحدد للفعل مالم يتحكم فيها سبب آخر ، ويتحكم فى هذا السبب الجديد سبب آخر وهكذا الى مالانهاية .. » [3] .

١١ ــ دعنا الآن نسلم بالوجود الضرورى للجوهر لنرى ما اذا كانت حالات الفرد يمكن استنباطها استنباطا ضروريا من هذا الجوهر دون الوقوع فى التناقض . ان الجوهر هو بالضرورة أزلى ولا متناه، فى حين أنه من المفروض أن حالات الفرد متناهية وعابرة . والسؤال الذى يطرح نفسه الآن هو : طالما أن كل ما ينتج بالضرورة عن المتناهى والأزلى لابد أن يكون مثله متناهيا وأزليا ، فكيف يمكن أن تكون هناك أحوال Modes متناهية وعابرة ..؟ انه وفقا لما يقوله اسبنوزا نفسه « فان الفرد أو الشىء المتناهى أو ما له وجود متعين لايمكن أن يوجد أو أن يتجدد للفعل ما لم يتحدد للوجود والفعل عن طريق سبب آخر يكون هو بدوره متناه وله وجود متعين . وهذا السبب بدوره لايمكن أن يوجد ولا أن يتحدد للفعل الا عن طريق شىء آخر وهكذا الى مالا نهاية .. » [4] .

ولو أننا الآن بدأنا بشىء معين متناه وتعقبناه عائدين القهقرى الى سببه المتناهى أو من هذا الأخير الى سببه المتناهى وهكذا الى ما لانهاية لبدا مستحيلا أن تصل هذه العملية الى اللامتناهى ، ولست أجد أية

---

(١) نفس المرجع الباب الأول ــ القضية رقم ١٨ .

(٢) نفس المرجع . الباب الأول القضية رقم ٢٦ .

(٣) نفس المرجع . الباب الأول ــ برهان القضية رقم ٣٢ .

(٤) نفس المرجع . الباب الأول ــ القضية رقم ٢٨ .

عملية أخرى يمكن أن تصل بنا الى اللامتناهى من خلال المتناهى (١) .

واذا لم يكن ثمة حل لازالة مفارقة خروج المتناهى من اللامتناهى فان مذهب اسبنوزا كله سوف يحكم عليه بالفشل . ولا شيء يمكن أن ينقذ مذهب اسبنوزا من انكاره الكامل للحقيقة التى تنسب للأشياء المتناهية . ولابد أن تبدو الأحوال Modes بغير وجود متميز عن وجود الجوهر ، كما أن الوجود الزمانى الذى ينسب الى هذه الأحوال لن يكون الا مظهرا وهميا مصطنعا للوجود الأزلى . بل انه لن يكفى الزعم بأن الجوهر يخفف الفوارق بين الأحوال ، لكنه لايلغيها — أقول لا يكفى ذلك لأن هذه الأحوال المتناهية سوف تظل وقائع متميزة ومنفصلة . وباختصار فان مذهب اسبنوزا لكى يتسق مع نفسه فلابد ألا يكون هناك جوهر له أحوال على الاطلاق ، بل لابد أن يتركنا مع الوجود البارمينيدى فحسب .

١٢ — اننا باظهار ضعف نظرية اسبنوزا القائلة بأن جميع التحولات تنبع بالضرورة من ماهية الجوهر ، فاننا نهدف الى أن نرفض بصفة خاصة قضيته القائلة بأنه « لايمكن أن تسمى الارادة سببا حرا ، لكنها يمكن أن تسمى فحسب سببا ضروريا » (٢) .

وسوف نلاحظ أولا أن « الارادة » تستخدم فى هذا الكتاب بمعنى يختلف عن المعنى الذى استخدم فيه اسبنوزا هذه الكلمة ، فهى عنده تعنى « حال من أحوال الفكر فحسب » (٣) . فى حين أننا نستخدمها فى هذا البحث لنعنى العملية كلها التى تبدأ من « حال

(١) هذا هو ما يسميه هيجل باللامتناهى الزائف أو الفاسد : «ومن ثم فلو قيل لنا ان اللامتناهى لا يمكن الامساك به أو الوصول اليه فان ذلك حق .. » أما اللامتناهى الحقيقى عنده فهو اتحاد المتناهى واللامتناهى . انظر كتابنا « المنهج الجدلى عند هيجل » ص ١٧٩ وما بعدها — دار المعارف بمصر (المترجم) .

(٢) نفس المرجع السابق ، الباب الأول — القضية رقم ٣٢ .

(٣) نفس المرجع السابق ، الباب الأول — برهان القضية رقم ٣٢ .

معنية من حالات الفكر » وتنتهي بالتحقق الكامل لمضمون هذه الحال من أحوال الفكر .

وواضح ثانيا أن اهتمامنا ينصب على الارادة بوصفها نتيجة أكثر منها سببا ، فهي بوصفها نتيجة سببها شخصية الفاعل ـ حرة ، بمعنى أن شخصية الفاعل التى هى سبب الارادة ضرورية ، لكنها ليست كافية . أعنى انه اذا كان الفعل المراد لايمكن تصوره بدون سببه ـ فان هذا السبب نفسه يمكن تصوره دون أن يستتبع ذلك بالضرورة الفعل المراد . ومعنى ذلك أن السلوك الارادى هو النتيجة الممكنة ـ لا الضرورية ـ لسبب ضرورى ، وهذا السبب الضرورى نفسه ليس كافيا . أعنى أنه يمكن تصوره دون تصور النتيجة لكن العكس غير صحيح .

١٣ ـ كلا ولا تتفق وجهة نظرنا مع نظرية ليبنتز التى ترى أن الارادة حادثة لكنها يقينية . اذ يرى ليبنتز أن تصور الجوهر الفردى يشمل مرة واحدة والى الأبد كل شيء يمكن أن يحدث له . وحين ينظر المرء الى هذا التصور سيكون قادرا ـ فيما يعتقد ليبنتز ـ على أن يرى كل مايمكن أن يقال عن الفرد، تماما كما يستطيع المرء أن يرى فى طبيعة الدائرة جميع الخواص التى يمكن أن تستخرج منها . ثم تساءل ليبنتز : « لكن ألا يبدو أن الفرق بين الحقائق الحادثة والحقائق الضرورية سوف يتحطم بهذه الطريقة ، وأنه لن يكون مكان للحرية البشرية ، وأن قدرية مطلقة absolute fatality سوف تسود جميع أفعالنا كما تسود جميع الحوادث فى العالم ..؟ » (١) . ولقد أجاب هو نفسه على سؤاله يقول : « لابد أن يكون هناك تمييز بين ما هو يقينى وما هو ضرورى .. ان الرابطة أو التتابع نوعان : الأول ضرورى

(١) مقال عن الميتافيزيقا ، ومراسلات مع آرنولد ، والمونودولوجيا ، ترجمة انجليزية بقلم ج. مونتجمرى ص ٢٠ من الطبعة الثانية .

ضرورة مطلقة ، وهو الذى ضده يتضمن تناقضا ، يحدث فى الحقائق الأزلية eternal verities مثلما يحدث فى حقائق الهندسة Truths of geometry أما الثانى فهو ضرورى فرضا ex hypothesi فحسب ، أو هو كذلك بالصدفة by accident ان صح التعبير، وهو فى ذاته عرضى طالما أن ضده ليس متضمنا» (١).

١٤ ــ وواضح أن ليبنتز بهذه النظرية يحاول أن يضمن علم الله السابق وحريته وكذلك حرية الموجودات البشرية . لكنى أعتقد أن المشكلات والصعوبات التى أثارها «أرنولد» فى مراسلاته مع «ليبنتز» حول هذا الموضوع هى مشكلات وصعوبات حقيقية . فلو كان التصور الفردى لكل شخص يتضمن مرة واحدة والى الأبد كل ما يمكن أن يحدث له ، « كان الله حرا فى أن يخلق آدم أو لا يخلقه لكن افرض أنه قرر أن يخلقه ، ان كل ماقد حدث للجنس البشرى ، وكل ما سوف يحدث له ، قد حدث وسوف يحدث بضرورة أكثر منه بقدر . لأن التصور الفردى لآدم يتضمن أنه لابد أن يكون له مثل هذا العدد الكبير من الأطفال ، والتصورات الفردية لهؤلاء الأطفال تتضمن كل ما سيفعلونه ، كما تتضمن جميع الأطفال الذين سيولدون لهم .. وهكذا . ومن ثم فان الله ليست لديه حرية بالنسبة لهذا كله ــ بشرط أنه أراد أن يخلق آدم ــ أكثر من حريته فى أن يخلق طبيعة عاجزة عن التفكير على افتراض أنه أراد أن يخلقنى .. » (٢) .

ويقول أرنولد Arnauld فى رده على شرح « ليبنتز » الذى يقول فيه انه من بين العدد اللامتناهى من « فئة آدم Adams » الممكنة اختار الله آدم هذا الجزئى الذى كانت له خصائص فردية معينة ، لأن مثل هذا الاختيار سيجعل من العالم أفضل العوالم الممكنة

(١) نفس المرجع فى نفس الموضع .

(٢) نفس المرجع ، ص ٧٣ .

يقول «أرنولد» فى رده على ذلك : « وسط موجودات ممكنة وجد الله فى أفكاره عدة شخصيات يمثلوننى several me's واحدة من هذه الشخصيات لها عدة محمولات : أن يكون لها مجموعة من الأطفال ، وأن تكون طبيبا ،وشخصية أخرى لها محمولات أن يحيا حياة أعزب وأن يكون لاهوتيا . ولقد قرر الله أن يخلق الشخصية الأخيرة وهى أنا بوضعى الراهن ، مشتملا فى تصوره الفردى أن أعيش أعزب وأن أكون لاهوتيا ، فى حين أن الشخصية الأولى لا بد أنها كانت تشتمل فى تصورها الفردى أن أكون متزوجا وأن أكون طبيبا . أليس واضحا أن أمثال هذه العبارات لا تحمل معنى لأنه طالما أن شخصيتى الراهنة لها بالضرورة طبيعة فردية معنية .. فانه سيكون مستحيلا أن تتصور محمولات متناقضة فى التصور الفردى الحالى لشخصيتى ، استحالة أن تتصور شخصيتى مختلفة عنى ..؟ ومن ثم فعلينا أن ننتهى الى أنه ... طالما كان من المستحيل على الا تظل شخصيتى هى نفسها سواء تزوجت أم عشت أعزب ، فان التصور الفردى لشخصيتى لم يكن يتضمن أيا من هاتين الحالتين » (١) .

١٥ ــ ان الله حين يختار أفضل العوالم الممكنة فانه ليس فقط لم يتركنى حرا لأختار نصيبى الخاص ، لكنه هو نفسه ليس حرا فى أن يختار لى ذلك . ان أفضل العوالم الممكنة قد وجد وجودا مثاليا ــ وان لم يكن فعليا ــ قبل أن يريده الله . وارادة الله له لم تضف شيئا لألوهيته . فهو فى واقعيته الكاملة ليس أقل من المثل الأفلاطونية ، وبالضبط لأن كل شىء كان موجودا فان الله يستطيع أن يرى مقدما ماسوف يحدث فيما نسميه بالمستقبل . والواقع أن مثل هذا المستقبل ليس مستقبلا على الاطلاق ، لكنه ماض لأنه قد انتهى . وعبارة « الرؤية السابقة » هى تناقض فى الألفاظ ، فنحن تتنبأ بمقدار

(١) نفس المرجع السابق ص ٩٤ ـ ٩٥ .

ما نعرف ، وحين نعرف كل شيء عن واقعة أمامنا منتهية فليس ثمة فارق في هذه الحالة بين الماضي والحـــاضر والمستقبل . ذلك لأن الماضي والمستقبل . يمكن ادراكهما في الحاضر . ان المستقبل يوجد حقا ويمكن التنبؤ به لكن لا على أساس أنه لم يحدث بعد وسوف يحدث بل على أساس ما هو موجود بالفعل أعنى اذا ما كانت الواقعة التى نتحدث عنها واقعة تامة وكاملة .

وعلم الفلك يزودنا بمثل جيد للتنبؤ بالمستقبل حين لايكون هذا التنبؤ أكثر من مجرد معرفة للماضي . فالتنبؤ في علم الفلك ليس الا نتيجة للحساب الرياضي للوقائع التى حدثت بالفعل . انه معـــرفة موضوعية لأماكن موجودة فعلا ومسافات وسرعات .. الخ الخ حتى أن ما يبدو وكأنه تنبؤ ليس في الحقيقة الا اسقاطا في المستقبل لما هو موجود بالفعل قبل عملية التنبؤ : « بقاعدة معينة من الاســـتدلال ــ مثل قانون الجاذبية ــ أستطيع أن أستدل على الوجـــود الحاضر أو الماضي تابع معتم Dark Companion ــ لنجم معين ، وبتطبيق أكثر بساطة لنفس قاعدة الاستدلال هذه أستطيع أن أستدل على الوجـود عام ١٩٩٩ وترتيب شكل الشمس والأرض والقمر الذى يقـــابل الكسوف الكلى ، وظل القمر على مدينة « كورنوول Cornwall » في عام ١٩٩٩ موجود بالفعل في عالم الاستدلال . وليس من اليسير أن نعرف بأية طريقة سوف يبلغ الظل هذا الموضع حين تأتى عام ١٩٩٩ ويلاحظ الكسوف . ان كل ما سنفعله هو أن نستبدل حالة من حالات استدلال الظل بحالة أخرى » (١) .

وباختصار : ان تأكيد العلم السابق بشيء ما هو في نفس الوقت تأكيد بأن هذا الشيء واقعة تمت بالفعل ، ومحاولة التنبؤ بالمستقبل تلغى مستقبله بنفس الفعل الذى تؤكده به .

---

(١) أ. س. ادنجتون : « مبدأ اللاحتمية والمذهب اللاحتمى» محاضر الجمعية الأرسطية المجلد العاشر ، ص ١٦٨ .

واذا ما استبدلنا «الضرورة المفترضة» « بالضرورة المطلقـة » عند اسبنوزا ، فان « ليبنتز » لن يجد ضمانا لا لحرية الله ولا لحرية الانسان ، لأنه لا يمكن أن تكون هناك حرية حـين يكون كل شيء مؤكدا ، كل شيء يسير في مجراه المعلوم مقدما . انه لمن الممتع أن نقرأ القصة الآتية (١) التى بدأها « فالا Valla » (٢) وأكملها «ليبنتز» لكى نكون فكرة دقيقة عن نظرية الأخير فيما يتعلق بأفعال الانسان .

١٦ ـ تخيل أن سكستوس تاركونيوس Sextus Tarquinius قد أتى لزيارة معبد دلفى Delphi ليستشـير كاهنة أبولو Apollo وأنها أجابته على النحو التالى : سوف تموت منفيا يائسا ويلقى بك خارج المدينة فى سخط . واستجابةلضيقه وشكواه قالتله كاهنة أبولو انها مع علمها بمستقبله فانها لم تصنعه . لكن افرض أن «سكستوس» لجأ بعد «أبولو» الى الاله «جوبتر» . فكيف يمكن لجوبتر أن يبرر له نصيبه القاسى وما ينتظره من بؤس وشقاء ؟ بالكبرياء المتغطرس « لتاركونيس » وما يلزم عنها من سيئات مقبلة ؟.. قد تقـول كاهنة أبولو : « كما أن جوبتر خلق الذئب المفترس ، والأرنب الجبـان ، والأسد الجسور ، والحمار الحرون ، والكلب البرى ، والغنم الوديع، فانه كذلك خلق بعض الناس غليظى القلب ، وبعضهم الآخر رقيقى القلب ، كما أنه خلق بعض الناس ولديهم استعداد للجريمة ، وبعضهم الآخر ولديهم استعداد للفضيلة . وهو بينما خلق بعض الناس بعقول متفتحة متقبلة للحق ، منح بعضهم الآخر روحا شريرة لايمكن لأى عون خارجى أن يجعلها طيبة» . ومن الواضح أن ذلك يعفى سكستوس من كل المسئولية وكل القيمة وينسب سلوكه الى جوبتر ..

---

(١) قارن : ج٠ جنتيلى : « نظرية الذهن بوصفه فعلا خالصا » ترجمة بقلم ولدن كار ص ١٨٨ ـ ١٩١ ٠

(٢) كاتب انسانى رومانى ٠ (١٤٠٦ ـ ١٤٥٧) ٠

غير أن « ليبنتز » لم يقتنع بهذا الحد من القصة ، فأكملها مفترضا أن سكستوس جاء الى «بودونا Bodona » في حضرة جوبتر Jupiter باحثا عما عساه أن يغير من نصيبه وأن يغير من قلبه. ورد عليه «جوبتر» قائلا : « لو أنك وافقت على التخلي عن عرش روما ، فان آلهة الأقدار Fates سوف تغزل لك مصيرا جـــديدا ، وربما أصبحت حكيما وسعيدا » . فسأله سكستوس : « لماذا ينبغي على أن أتخلى عن الأمل في التاج ؟ أليس في استطاعتي أن أكون ملكا طيبا ..؟ » . ويجيب الاله « كلا ياسكستوس ، وأنا أعلم منك بما يمكن أن تصلح له ، ولو أنك ذهبت الى روما فسوف تفقد كل شيء » .

وعندما لم يستطع « سكستوس » أن يقتنع بمثل هذه التضحية العظيمة غادر المعبد واستسلم لمصيره المرسوم . لكنه حين ذهب ، كان تيـــودورس Theodorus رئيس الكهنة يعرف لماذا لم يستطع «جوبتر» أن يمنح « سكستوس » ارادة تختلف عن تلك الارادة المخصصة له بوصفه ملكا على روما . ويستشهد « جوبتر » بحالة « بلاس Pallas الذي كان نائما في معبده بأثينا وحلم أنه موجود في بلاد مجهـــولة حيث رأى قصرا هائلا هو قصر الهة الأقدار Fates الذي سمحت له الالهة بزيارته : وعلى جدران هذا القصر نقشت جميع الأحداث لا التي وقعت فحسب بل أيضا كل ماهو ممكن الحدوث ، واســـتطاع أن يرى في هذه النقوش كل جزئية يمكن أن تتحقق متفقـــة في نسق مع جميع الجزئيات الأخرى في عالمها الخاص الممكن . ويقول «بلاس Pallas » ل « تيودورس Theodorus » : « أنت تعرف أنه حـــين لا تتحدد شروط ما تحديدا كافيا ، وحين يكون هناك عدد لامتناه من هذه الشروط ، فانها كلها تقع في دائرة ما يسميه علماء الهندسة بالمكان أو الموضع Locus ، وهذا الموضـــع (غالبا ما يكون خطـا) هـــو على الأقل محدد . وعلى ذلك ففي استطاعتنا أن نمثل سلسلة منتظمة

من العوالم وهى كلها سوف تتضمن الحالة التى نتحدث عنها وسوف تتنوع ظروفها ونتائجها » .. وجميع هذه العوالم موجودة فى فكرة مصورة بدقة فى قصر الأقدار . وفى كل غرفة من غرف هذا القصر يتكشف عالم امام عينى تيودورس ، وفى كل عالم من هذه العوالم كان يرى دائما سكستوس ، دائما نفس سكستوس ، لكنه مع ذلك يختلف من حيث علاقته بالعالم الذى ينتمى اليه . ومن ثم فقد كان سكستوس فى جميع هذه العوالم حاضرا بحالات لامتناهية ، ومن عالم الى عالم ، أعنى من غرفة الى غرفة كان « ثيودرس » يرتفع فوق قمة هرم عظيم ، والعوالم تصبح أكثر جمالا . «وأخيرا وصل الى أعلى العوالم ، وصل الى قمة الهرم ، أكثر العوالم جمالا ، ذلك لأن الهرم كانت له قمة لكن لم يكن له سفح مرئى ، انه يضرب بجذوره فى اللانهائية » وذلك بسبب أنه — كما أوضحت الالهة — « وسط عوالم ممكنة لا نهاية لها يوجد أفضل العوالم ، والا لما كان فى استطاعة الله أن يحدد أى العوالم هو الذى سيخلقه، لكن لم يكن هناك عند السفح عالم يعتبر أدنى العوالم كمالا ، وهذا هو السبب فى أن الهرم يغوص فى اللانهائية » — ودخلا — وثيودور مشدوه — الى الغرفة العليا وهى غرفة العالم الحقيقى real world وقال بلاس Pallas «أنظر ها هو سكستوس كما هو الآن وكما سيكون فى المستقبل . أنظر اليه كيف يخرج من المعبد وقد تملكه الغيظ . وكيف احتقر نصيحة الآلهة. أنظر اليه وهو يذهب الى روما يثير الاضطراب فى كل شىء ، ويغتصب زوجة صديقه ، أنظر اليه بعد ذلك وهو يطرد مع والده ، محطما يائسا. لو أن جوبتر كان قد وضع شخصا مثل سكستوس سعيدا فى كورنثة Corinth أو ملكا على تراقية Therace لما كان هذا العالم على هذا النحو . لكنه مع ذلك لم يكن فى استطاعته الا أن يختار هذا العالم الذى يفوق فى كماله جميع العوالم الأخرى والذى هو قمة الهرم ، والا لكان جوبتر فقد حكمته ، ولكان قد طردنى أنا طفله . أنت

ترى اذن أن والدى ليس هو الذى جعل سكستوس شقيا ، فقد كان سكستوس شقيا منذ الأزل ، ولسوف يكون كذلك باستمرار . ومن هنا فان جوبتر لم يفعل شيئا سوى أن كفل له الوجود الذى لا يمكن أن تتنكر حكمته للعالم الذى يشمله . وهو الذى جعله ينتقل من عالم الممكنات الى الوجود الفعلى » .

من هذه القصة التى توضح توضيحا رائعا وجهة نظر ليبنتز — يتضح لنا أنه قد تحدد لسكستوس — بناء على رأى ليبنتز — خلقه الخاص ومصيره الذى لا مفر منه فى أفضل العوالم الممكنة التى منحها «جوبتر» وجودها الواقعى . ولو أننا أضفنا الى ذلك القول بأن جوبتر لم يكن فى استطاعته الا أن يختار هذا العالم لاتضح لنا كيف حرم الله والانسان من حريتهما على يد ليبنتز ، فعلم الله السابق — بدرجة لاتقل عن مذهب اسبنوزا — ليس الا علما بواقعة قائمة ، وحرية الانسان لا وجود لها .

١٧ — ومن هنا فان كلا من مذهب ليبنتز واسبنوزا مرفوض ، لأنهما يصوران الكون والوجود الانسانى كوقائع مكتملة أكثر منهما أفعالا فى طريق الانجاز . وكل من النظرتين تبدو وكأنها تبدأ من مسلمة هى ألا شىء من الواقع really يمكن أن يضيع وألا شىء جديد يمكن أن يضاف الى هذا الواقع . وأمثال هذه الآراء تجعل التطور بلا معنى . ان كل فلسفة تبدأ من شىء محدد ومتعين تماما من جميع الوجوه ، شىء تحددت سماته وشكله بالفعل — حتى ولو قيل انه محدد بذاته أو هو الذى يشكل نفسه — هى فلسفة تبدأ بواقعة ميتة لا يطرأ عليها أى تطور حقيقى . وبناء على هذه الفلسفات فلن ينبثق شىء جديد ، لكن عملية السير سوف تكون مجرد فض لما هو متضمن بالفعل . وسوف يتصور المستقبل كله — على حد تعبير وليم جيمس —

بأنه « قعقعة قاتمة لسلسلة انصهر فيها عدد لا حصر له من العصور الماضية .. » [1] .

١٨ — وعلى الأساس نفسه فاننا نرفض كذلك المذهب الآلى ultimate الذى يخلو من التطور الخالق ، فكل تغير عند وجهة النظر الآلية ليس الا تعديلا فى توزيع عناصر الكل . وما نسميه « جديدا » ليس جديدا حقيقة لكنه معادلة رياضية لهذا « الجديد » مع مقدماته . فمجموع العناصر فى اللحظة « ل » يساوى مجموع العناصر فى اللحظة (ل — ١) ويساوى أيضا مجموع العناصر فى اللحظة (ل + ١) . والعناصر فى النظرية الآلية — أيا كانت هذه العناصر — يمكن أن ترتب فى عدد غير معين من الأنظمة لكن النتيجة واحدة وهى هى دائما حتى ان امكان الجدة وهو الخلق الحقيقى — وليس مجرد ظاهر — امكان الجدة الذى هو وجود جديد حقيقى لا أثر له على الاطلاق .

والواقع أن الزمان لايدخل — فيما يبدو — عاملا فى حساب المذهب الآلى ، فليس هناك فرق حقيقى بين اللحظات : ل ، ل+١ أو ل — ١ فهى جميعا واحدة : « ما الذى نعنيه حين نقول ان حالة نظام مصطنع ما يعتمد على ما كان موجودا فى اللحظة الماضية مباشرة .. ؟ ليس هناك لحظة مباشرة سابقة على لحظة أخرى .. فأنت لا تتحدث حديثا حقيقيا الا عن الحاضر فقط ، ان أنظمة العلم المعمول بها — هى فى الواقع — فى حاضر من اللحظات يجعلها تتجدد باستمرار . ومثل هذه الأنظمة ليست على الاطلاق فى تلك الديمومة الواقعية العينية التى يظل فيها الماضى مرتبطا بالحاضر ، وحين يحسب عالم الرياضة الحالة المقبلة لنظام من النظم فى نهاية الوقت « ل » فليس ثمة ما يمنعه من افتراض أن الكون يتلاشى من هذه اللحظة حتى تلك ثم يعاود الظهور

---

(١) وليم جيمس : « مبادىء علم النفس » الجزء الأول ص ٤٥٣ .

فجأة . ان لحظـــة « ل » هى فقط التى يحسبها .. وما يتدفق فى الوسط ـ أعنى الزمان الحقيقى ـ لايحسب ولايدخل فى الحساب.. ويتحدث (عالم الرياضة) باستمرار عن لحظة معينة ـ لحظة ساكنة ، لحظة موجودة ، لكنه لا يتحدث عن الزمان المتدفق . وباختصار العالم الذى يتعامل معه عالم الرياضة هو عالم يموت ويولد من جديد فى كل لحظة ـ هو العالم الذى كان يقصده ديكارت حين تحدث عن الخلق المتصل لكن كيف يمكن للتطور الذى هو ماهية الحياة عينها أن يجد له مكانا فى زمان نتصوره على هذا النحو .. ؟ » (١) .

١٩ ـ والتطور الذى يأخذ به هذا البحث ويعتبره مبدأ أساسيا ليس هو تطور « داروين » وانما هو تصور « لامارك » للتطـور . ذلك لأن نظرية « داروين » يصعب أن تترك مجالا للغرض أو الغاية ، فالانتخاب الطبيعى يعمل بلا غاية مبقيا على الأصلح الذى قد لا يكون الأفضل . وهذا الانتخاب الطبيعى لايمكن أن يبنى أشكالا جديدة للحياة ، لكنه فقط يستأصل مثل هذه الأشكال الجديدة بوصفها غير صالحة ، انه يفسر فحسب منعطفات الطريق لكنه لا يخلق اتجـاهها : « كيف نستطيع أن نفسر اذا ما التجأنا الى التجمع العفوى للخصائص .. كيف نفسر ظهور أنواع متشابهة من الأعضاء والوظائف وســط منحنيات مختلفة من التطور ، وبين أشكال الحياة التى انحدرت من أسلاف مشتركة بعيدة كل البعد ..؟ والتوزيع الواسع للانتاج الجنسى بين كل من النبات والحيوان هو مثل على هذا التشابه ، ووجود حاسة الابصار هو مثل آخر ، انه أشـبه ما يكون بفنان واحد يعبر عن نفسه بطرق متشابهة أعنى أنه يتبع نفس دافع الخلق ، على الأقسام البعيدة من لوحته الواسعة » (٢) .

---

(١) هـ . برجسون : « التطور الخالق » ترجمة أرثر ميتشل ص ٢٣ ـ ٢٤ .

(٢) ن . ب . ستالكنشت N.P. Stalknecht « فكرة برجسون عن الخلق » ص ٦٣ ـ ٦٤ .

٢٠ ــ وتذهب نظرية « لامارك » [١] ، فى التطور الى القــول بأن ظهور عضو جديد فى جسم الحيوان هو نتيجة لحاجة جديدة يشعر بها شعورا متصلا ، وهو نتيجة لحركة جديدة تخلقها هذه الحــاجة وتدعمهــا . والصــلاحية Firness لاتعنى ــ كما هى الحال عنــــد دارون ــ التوافق مع ما تتطلبه البيئة المادية . ذلك لأن الصلاحية عند « لامارك » لابد أن ترتبط أساسا بالفرد ، فالفاعل ــ وليس البيئة ــ هو الذى يختار ما يصلح للغاية التى يهدف اليها . ولا يمكن أن يعترض معترض على ذلك فيقول : ان العلاقة بين الفاعل من ناحية والبيئة من ناحية أخرى هى التى تؤدى الى خلق العضو الصالح أو المناسب ، ومن هنا فان أحدهما ضرورى كالآخر سواء بسواء . أقول لايمكن أن يعترض معترض على هذا النحو لأن المهم هنا هو : أى الطرفين هــو الذى يســـــتحدث initiates التغير . وأنا أعتقد أن الفاعل هو الذى يشعر بالحاجة ويسعى لاستخدام البيئة بالطــريقة التى تســاعده فى اشباع حاجته . والفرق بين النظرتين يكمن فى القول بأن النظرية الأولى (أى نظرية دارون) لاتهدف الى تحقيق غرض ما عن وعى أو بلا وعى أما النظرية الثانية (أى نظرية لامارك) تهتدى بهدى غرض يســـعى التطور الى تحقيقه . ووفقا لما تقول به النظرية الأولى . « فان مجرى الأشياء بأسره محدد مرة واحدة والى الأبد تحديدا فرديا ومنعزلا عن طريق التوزيع الأصلى . وهاهنا يأتى عالم الحساب من أتباع «لابلاس» وهو مزود بالمعطيات الآلية لأية لحظة ليكشف عن حالة العالم كله فى

---

(١) كان « لامارك » (١٧٤٤ ــ ١٨٢٩)أسبق من دارون فى صياغة نظرية تطورية محددة المعالم ، وهو صاحب النظرية المشهورة فى « وراثة الصفات المكتسبة » والمثل الذى ساقه تأييدا لنظريته هذه هو أن رقبة الزرافة الطويلة قد أتت من قيام أجيال متعاقبة من الزراف بمد رقابهم من أجل الوصول الى غذاء نباتى شحيح كان ينمو فى مكان أبعد مباشرة عن متناولهم . والمفروض أن هذا المد المستمر قد أدى الى تعديل فى الكائنات العضوية الفردية وهى التعديلات (التى هى ضئيلة جدا فى أية حالة فردية) قد زادت بالوراثة . أما دارون فقد افترض وراثة فوارق عفوية يتصادف أنها تفيد فى بقاء الحيوان .(المترجم) .

أية لحظة أخرى • ذلك لأن هناك مجرى واحدا ــ واحدا فحسب ــ يسير فيه نظام المادة الجامدة بلا مرشد ــ وهو خط لا أثر فيه للمقاومة ••• لكن الاتجاهات التى قد ينقاد هــذا النظام الى السير فيها تحت هداية مرشد ، وان كانت لاتزال مطابقة لقانون البقاء ــ ربما كانت لا حصر لها. ولكى نتنبأ بالتقدم الفعلى عند هذه النظرية فلا غناء فى أن تعرف فحسب ما الذى سوف يحدث طبقا للقوانين الآلية لو ترك النظام لنفسه . لأنه من الضرورى لأى تنبؤ فى هذه الحالة أن نعرف غاية أو معنى مثل هذا التقدم .. تخيل مركبا مهجورا وباخرة مجهــزة تجهيزا تاما بالعتاد : انك لو كانت لديك معلومات كافيــة عن الرياح والمد والجزر والتيارات ، ففى استطاعتك أن تقول أين يمكن أن يوجد هذا المركب المهجور بعد أسبوع واحد . غير أن هذه المعلومات سوف تكون أهميتها فى المرتبة الثانية لو أنك حاولت أن تتنبأ بمكان الباخرة المجهزة بعد أسبوع من صدور الأوامر اليها بالابحار » (١) .

٢١ ــ انه لكى يكون الكون متطورا تطورا حقيقيا فلابد له أن يظهر باستمرار شيئا جديدا كل الجدة ، أعنى أن التطور لابد أن يكون خلاقا : « اننا ننظر الى عالمنا اليوم على آنة عالم فى دور التكوين والى أنفسنا على أننا جزء منه فى دور التكوين أيضا . ان حاضرنا ليس غير ساكن فحسب بل هو متحرك حركة لايمكن لها هى ذاتها أن تتكرر غدا . وجزيرتنا الكوكبية نفسها ليست تامة مثل تلك الجزر الكونيــة التى يحدثنا علماء الفلك آنها فى مراحل مختلفة من الصيرورة ، ويبدو أن كانت يزعم أن العقل البشرى منتهى تام الصنع أو هــو جزء من الوجود مكتمل . غير أن العقل البشرى ليس الا جزءا من تيار التغــير •••• والكائنات الحية منهمكة طوال الوقت فى أن تصبح شيئا خلاف

---

(١) جيمس وورد : « المذهب الطبيعى واللاأدرية » الجزء الأول ص ٢٠٥ ــ ٢٠٦ من الطبعة الثانية •

ماهي عليه الآن وكذلك العقل البشرى ومعه بقية الكون » (١)
والخواص الجديدة التى تظهر فى مجرى التطور ينبغى ألا تكون مجرد خواص « ناتجة resultant » يمكن أن تضاف أو تطرح أو يتنبأ بها، وانما يجب أن تكون خواص طارئة imergent خواص جديدة جدة حقيقية ولا يمكن التنبؤ بها. «ان النواتج resultants تعطينا اتصالا كميا يكمن خلف خطوات بنائية جديدة فى المفاجئات الطارئة . والخطوة الطارئة ينظر اليها نظرة أفضل بوصفها تغيرا كيفيا للاتجاه ، أو نقطة تحول دقيقة فى مجرى الحوادث . ولا يكون هناك بهذا المعنى الكسر المتقطع الموجود فى حالة الهوة gap أو الفجوة hiatus وقد يقال عندئذ : انه من خلال النواتج يكون هناك اتصال فى التقدم، ومن خلال المفاجئات الطارئة يكون هناك تقدم فى الاتصال » (٢) .

وتلك هى الحال مع كل فرد من الموجودات البشرية ، فالفرد طوال حياته لايحمل برنامجا جاهزا معدا من قبل فى الماضى اذ لو صح ذلك لكان الجهد الأخلاقى كله عقيما مجدبا . وليس مقنعا أن تقول ان الانسان ــ من وجهة نظر مطلقة ultimate ــ ينبغى أن ينظر اليه فى هوية مع الواقع الأزلى لأنه لحظة من لحظات هذا الواقع الأزلى ، حتى ان الانجاز اللامتناهى للواقع هو نفسه انجازه الخاص اللامتناهى، وأنه يمكن أن ينظر اليه لا على أنه طبيعة مطبوعة natura naturata بل على أنه طبيعة طابعة natura naturans أعنى لا على أنه عالم معبر عنه بل على أنه عالم يعبر عن نفسه ــ أقول ليس مقنعا أن نقول ذلك لكى تنفذ القدرة على الخلق عند الانسان لأنه حتى ولو سلمنا بذلك كله فسوف يبقى مع ذلك أن « الطبيعة الطابعة » نفسها يمكن أن تظهر ما هو كامن بالعقل فحسب ، لكنها لا يمكن أن تخلق شيئا جديدا ،

(١) س. شرنجتون : « طبيعة الانسان » ص ١٦٨ ـ ١٦٩ .

(٢) س. ل. مورجان : « التطور الانبثاقى » ص ٥ .

٢٢ ــ اذا كانت ماهية كل شيء محددة تحديدا قاطعا فكيف يمكن أن يكون هناك تطور على الاطلاق ..؟ ان كل ما يمكن أن نتوقعه فى هذه الحالة هو عالم اسبنوزا الموجود منذ الأزل وينفى نفسه فى سلسلة من التحولات لكن بلا جدة حقيقية . لكن الحياة ليست على هذا النحو بل هى عملية تنبثق فى الجديد باستمرار ، ولأنها جديدة فهى لايمكن التنبؤ بها . وتطور الفرد من مرحلة الطفولة الى مرحلة الرجولة لايعتمد على مجرد اعادة ترتيب نفس العناصر ، انه لايعتمد على التساوى الرياضى بين شطرى العملية ، فالطفل من ناحية والرجل من ناحية أخرى لايمكن أن يتساويا رياضيا ، لكن ذلك لا يعنى أن المرحلة الأخيرة (الرجولة) هى محصلة المرحلة الأولى (الطفولة) . ومن هنا كان من الصواب تماما أن تقول ان الطفل هو أب الرجل . كما يقول المثل . فمرحلة الطفولة شرط ضرورى لمرحلة الرجولة ، والمشروط conditionate لايمكن تصور وجوده بدون الشرط condition لكن العكس غير صحيح . اننا لانستطيع فى حالة نشاط الكائن الحى ــ ولا نحتاج الى ذلك ــ أن نستغنى عن فكرة السببية لأن الحاضر مشروط بالضرورة بالماضى وهو شرط للمستقبل . ولقد سبق أن بينا أن الرابطة السببية التى يكون فيها الماضى ضروريا لكنه ليس سببا كافيا والمستقبل نتيجة محتملة لكنه ليس نتيجة ضرورية ــ هذه الرابطة السببية لاتتناقص مع حرية الشخص . اذ يجب أن تفهم الحرية لا بالمعنى السلبى فقط ــ أعنى انعدام العائق ــ بل أيضا بالمعنى الايجابى بمعنى خلق شيء جديد .

ويفسر « برجسون Bergson » الحياة بأنها عملية خلاقة سواء أكانت حياة الفرد أم تطور الأشكال البيولوجية . والنشاط الخلاق للكائن الحى يتضمن الفرضية فحينما وجدت الحياة وجدت معها الفرضية ، والفرضية لابد أن تتضمن الحرية . وحين رفض برجسون

المذهب الغائى Finalism كما رفض المذهب الآلى Mechanism سواء بسواء على اعتبار أن المذهبين صورتان للحتمية ، فانه لم ينكر بذلك الفرضية فى الحياة ، فالفرض لا يتناقض مع الحرية بشرط ألا يفرض من الخارج : « انظر الى الفعل الحى الذى تقوم به شجرة تغير أوراقها ... تجد أنها تكيف نفسها مع ظروف بيئتها ، لا بالاستجابة للمؤثرات المباشرة التى تؤثر فيها ، لكن بالاستعداد مقدما لتغير الفصول ، فهى لا تنتظر الى أن يجىء الشتاء ويؤثر فيها ، فتستجيب عندئذ لانخفاض درجة الحرارة فتخترع حماية لبراعمها الرقيقة ضد الصقيع ، كلا ، لكنها تبدل أوراقها وتشكل براعمها مقدما وعلى سبيل التوقع in anticipation فالمستقبل — فى رأينا — أو الشتاء الذى لم يوجد بعد — يؤثر فيها فى الوقت الحاضر » (١) . أو بالأحرى : الفرض الحالى يحدد الفعل الذى يبدو مناسبا .

٢٣ — هناك تشابه ملحوظ بين الحياة والخلق الفنى فى المحافظة خلال مجرى التطور على نمط معين من الوظيفة ، فالكائن الحى فى محافظته على بقاء حياته لابد أن يعمل بطريقة تدعم حياته ، وقل مثل ذلك فى حالة الفنان فهو لا بد أن يحتفظ بموضوعه فى ذهنه ويواجه المواقف المختلفة التى تظهر فى تطور هذا الموضوع — بطريقة تخدم غرضه . ومن هنا فان نمو الحياة : « ليس لونا من ألوان الصناعة التى لا يوظف انتاجها الا بعد نهاية فترة الصنع . ان الجنين الحى ، أو الطفل الحى حين يخرج من البذرة الحية فى مجرى التطور ، فان الكائن يبقى واحدا لا قطعة آلية فى دور التكوين ، بل بالأحرى انتاج جمالى يحتفظ بخصائص معينة ، يشبه البناء المادى والنحوى للقصيدة خلال فترة تكوينها . والتواجد العينى أو التعبير فى حالة التأليف الجمالى

---

(١) هـ . ولدن كار : « مشكلة حرية الارادة » (مكتبة بن Benn's Library
ص ٤٨ — ٤٩ .

لأبد أن يحتفظ باستمرار بشكل معين . وهذا الشكل يتدعم خلال ظروف لا نعرفها مقدما ، وخلال مشكلات التعبير، التي توجد أمام الفنان في كل خطوة من خطوات التأليف .. وهكذا فان التطور الحيوى لا يمكن مقارنته ــ فيما يبدو ــ بالانتاج طبقا لخطة موضوعة، وانما يمكن مقارنته بالانتاج الجمالى الذى لايبدأ من شيء آخر سوى موضوع مختار ووسيلة للتعبير تنتج اجابات لمشكلاتها كلما ظهرت » (١) الحرية التى ندافع عنها هى حرية الخلق ، حرية الانبثاق من الماضى المتراكم الى الجدة التى لايمكن التنبؤ بها ، ونحن ــ خلافا لما يقول اسبنوزا ــ لانعتقد أن الحرية التى يشعر بها الانسان هى وهمه الخاص . ان الوهم يكمن فى الحالات التى نظن فيها خطأ أن أفعالنا محددة تحديدا داخليا معتمدين على النظر الى أفعالنا الماضية ورؤيتها كحلقات فى سلسلة ترتبط فيما بينها ارتباطا سببيا . اننا ــ شأننا شأن جميع الكائنات الحية ــ ننتبه باستمرار ، وبين الحين والآخر نختار فعلا معينا نعبر به عن أنفسنا ، وكما يقول « برجسون » فى عبارة مشهورة اننا ننتفخ بماضينا مثل كرة الثلج التى تتضخم حين تتدحرج ويلتف الجليد حولها ، ففى كل لحظة من لحظات حياتنا ننتقى شيئا معينا من الموضوعات الممكنة التى نجدها أمامنا ، ونحن بانتقائنا لهذا الموضوع نحقق أنفسنا .

وحين ننظر الى الوراء ، الى أفعالنا التى حققناها يبدو كل منها على أنه مقيد بالفعل الذى سبقه . ولهذا ترانا ننظر الى سلسلة المقدمات والنتائج كما لو كانت شيئا غريبا عنا ، وهكذا نظن أن كل مقدم قد فرض علينا فرضا ضروريا من الخارج ، لكن الواقع أننا نحن أنفسنا هذا الماضى ، ونحن نحقق كل فعل من أفعالنا بدرجة من الحرية

(١) ن. ب. ستالكنشت Stalknecht : « فكرة برجسون عن الخلق » ص ٦١ ــ ٦٢ .

كل فى لحظته بوصفه حاضرنا فى لحظة هذا الفعل . أما حين ننظر الى أفعالنا الماضية على أنها « أحداث مضت » فاننا فى هذه الحالة ننظر اليها من الخارج لا من الداخل ، أعنى كمتفرجين لا كفاعلين . وذلك يشبه بالضبط النظر الى قصيدة من القصائد بمعزل عن النشاط الخالق الذى تتضمنه هذه القصيدة ، أعنى النظر اليها كبناء لغوى مكون من مجموعة من الكلمات .

(٢٤) ـ ان كل لحظة فى تاريخ شخصية الانسان هى شيء جديد يضاف الى ما هو موجود بالفعل ، كل لحظة فى حياة الانسان ـ لا سيما أفعاله الارادية ـ تشبه انتاج الفنان الذى لا يستطيع أى فرد حتى ولا الفنان نفسه ـ فيما يتعلق بتفصيلات الانتاج ـ أن يتنبأ بشكلها الدقيق : « لأن التنبؤ بها يعنى انتاجها قبل أن تنتج ـ وهو فرض محال لأنه يهدم نفسه بنفسه » [1] .

وسلوك الانسان لا يمكن التنبؤ به لأن شخصيته ليست شيئا ثابتا محددا مرة واحدة والى الأبد : والا فأين يمكن يا ترى أن نجد تلك اللحظة التى نستطيع أن نقول ان شخصية الفرد سوف تتوقف عندها من الآن فصاعدا .. ؟

لا وجود لمثل هذه اللحظة لأن شخصية الفرد تظل فى حالة تكوين مستمر طوال حياته ، وهذا هو السبب فى أن فرديته لا تكتمل أبدا ، ومعرفة شخصية انسان ما تعنى معرفة حياته كلها . ومن هنا فانك لن تستطيع أن تستخدم معلوماتك عن شخصيته كمعطيات تستدل منها على مستقبله لأنه فى اللحظة التى تعرف فيها كل شيء عن شخصية الفرد بحيث لا يمكن أن ينضاف اليها جديد فان هذا الفرد لن يستمر بعد ذلك فى الوجود : « هل يستطيع أحد أن يؤكد

---

(١) هنرى برجسون « التطور الخالق » ترجمة ارثر ميتشل ص ٧ .

ـ حتى من الناحية العقلية ـ أنه من الممكن أن يتنبأ بأنه هو نفسه ، دع عنك أن يتنبأ لغيره ـ سوف يفكر فى كذا وكذا ، وسوف يفعل كيت وكيت فى الأسبوع القادم . ان القيام بمثل هذا التنبؤ لا بد أن يستغرق أسبوعا كاملا لأنك لن تستطيع أن تحذف أية فكرة أو أى سلوك يتم خلال هذا الأسبوع ، ولا يمكن لمعدل السير أن يزيد ما لم تكن هناك زيادة مماثلة فى سرعة العالم كله . ولهذا فسوف نجد أنفسنا بالضبط حيث كنا من قبل . ومن هنا فان ما يسمى بالتنبؤ لا بد أن يكون بعد وقوع الحدث .. » [1] . ولهذا كان التنبؤ الذى لا يخطىء بالسلوك المقبل مستحيلا لأن المعطيات المزعومة للتنبؤ هى مما لا يمكن الحصول عليه الا بعد وقوع الحدث : « اذا ما شاء لنا عما اذا كان فى استطاعة المرء . أن يتنبأ بالفعل الأخير طالما أنه عرف المقدمات وعرف قيمتها على حد سواء ـ هو تسليم بالأمر قبل البرهنة عليه . لأننا نسى أننا ليس فى استطاعتنا أن نعرف قيمة المقدمات دون أن نعرف الفعل الأخير ، وهو الأمر الوحيد الذى ليس معروفا بعد » [2] . والواقع أن « القول بأن صديقا ما ـ فى ظروف معينة ـ من المرجح جدا أن يسلك على هذا النحو المعين ، لا يعنى التنبؤ بسلوك هذا الصديق فى المستقبل بقدر ما يعنى اصدار حكم معين على شخصيته الحاضرة أو بعبارة أخرى اصدار حكم على ماضيه » [3] .

(٢٥) ـ فى استطاعتنا أن نتنبأ فحسب بواقعة من الوقائع ، وحتى الواقعة يمكن التنبؤ بها لا بطريقة لا تخطىء ، بل بسبب تعقد شروطها Condition ـ فى حدود الترجيح . أما الفعل فهو

(١) جيمس وورد : « عالم الغايات » ص ٢٩٨ .

(٢) هـ . برجسون : « الزمان والارادة الحرة » ترجمة ف . ل . برجسون ص ١٩٠ .

(٣) نفس المرجع ص ١٣٨ .

بطبيعته الخاصة ذاتها لا يمكن التنبؤ به ، فالوقائع توجد فى الزمان والزمان هنا لافرق فيه بين اللحظة الأولى واللحظه الأخيرة . بينما الفعل يحتاج الى ديمومة ولا يمكن أن نقتطع منه لحظة واحدة دون أن تغير من طبيعته . ومن هنا فاننا نستطيع أن ننظر الى ماضينا على أنه واقعة من الوقائع الموجودة فى الزمان . ولهذا يمكن استرجاعه كله فى لحظة واحدة . أما مستقبلنا فهو فعل لا يمكن أن يعيش فى الخيال أقل من ديمومته الضرورية . « حين نستعيد فى ذهننا الماضى، أعنى سلسلة الأفعال التى تمت فاننا دائما نختصرها دون أن نهدم طبيعة الحدث الذى يهمنا ، والسبب هو أننا نعرفه بالفعل ». ذلك لأن الحالة النفسية ــ حين تصل الى نهاية التقدم Progrès الذى يكون وجودها نفسه ــ تصبح شيئا فى استطاعة الرد أن يصوره لنفسه كله فى لحظة واحدة . وهنا نجد أنفسنا فى موقف شبيه بموقف عالم الفلك حين يدرك بلمحة خاطفة المحور الذى سيحتاج الكوكب الى عدة سنين لكى يعبره . والواقع أن التنبؤ الفلكى يجب أن يقارن باسترجاع الحالة الشعورية الماضية لا أن يقارن بتوقيع حالة المستقبل . لكنا حين نحدد الحالة الشعورية المقبلة .. فاننا لا نستطيع النظر الى المقدمات كأشياء فى حالة ساكنة ، بل اننا لا بد أن ننظر اليها كعمليات فى وضع ديناميكى .. ومن ثم فاننا لن نستطيع بعد ذلك أن نختصر الديمومة المقبلة لكى نصور أجزاءها أمامنا فالشخص مضطر أن يعيش أو أن يحيا هذه الديمومة بينما هى تتكشف » (١) .

والمثل الذى يقول : « لا تحكم على شخص ما حتى تفعل شيئا » مثل صحيح ، فالشخص هنا فاعل يسلك سلوكا معينا فيحقق ذاته فى هذا السلوك . أما اذا نظرنا الى هذا الشخص على أنه واقعة فلن نجد ما يدعونا الى الانتظار حتى يسلك سلوكا معينا : لسنا فى حاجة

(١) هـ. برجسون « الزمان والارادة الحرة » ترجمة برجسون ص ١٩٧ – ١٩٨ .

ـه مثلا ـ الى أن ننتظر حتى يفعل شيئا ما لكى نقول انه ولد من أبوين معينين ، أو أنه ولد فى التاريخ الفلانى ، أو البلد الفلانى .. الخ فهذه كلها وقائع يمكن أن تستخدم فى الاحصاء والحساب مثلها مثل جميع تلك الوقائع الموجودة فى الطبيعة ، لكن الفعل أعنى فعل الارادة ـ فهو شيء مختلف عن ذلك أتم الاختلاف .

(٢٦) ـ المستقبل ـ كمستقبل ـ هو عالم الامكانيات غير المحددة ، ويتضح من ذلك أن المستقبل المتنبأ به ليس مستقبلا بالمعنى الحقيقى لهذه الكلمة ، لأن التنبؤ يعنى النظر اليه على أنه شيء قد تم وانتهى وهو بذلك ينتمى الى الماضى الذى استخرج منه بطريقة تحليلية ، وهو لأنه ينتمى الى الماضى فهو لا يمكن أن يكون حرا . والمحاولات التى بذلت للتوفيق بين العلم الالهى الشامل وبين الحرية الانسانية لم تتوقف على الاطلاق ولم تنجح على الاطلاق أيضا وهذه المحاولات محكوم عليها بالفشل لأن الأطراف التى تحاول التوفيق بينها هى ـ أولا ـ لا يمكن التوفيق بينها ، ومهما يكن من شيء فان علينا الآن أن نعرض لمناقشة بعض هذه المحاولات : ـ

(٢٧) ـ يقال أحيانا ان العلم الالهى الشامل لا يعنى بالضرورة حتمية ارادتنا . لأنه اذا ما كان العلم السابق بأن شيئا ما سيحدث يجعله يحدث ، لكان معنى هذا أن المعرفة بوجود شيء ما تجعله يوجد . فأنا مثلا أعلم أن السماء تمطر فى اللحظة الحاضرة ، لكن من الواضح أن علمى ليس هو الذى جعل السماء تمطر بل ان العكس هو الصحيح : فأنا أعلم أنها تمطر لأنها تمطر فى الواقع . وبالمثل فلو أننى عرفت مقدما أن حلول الليل سوف يكون بعد خمس ساعات فهل يكون علمى السابق هو الذى أحدث حلول المساء ..؟ العكس هو الصحيح : فلأن الدنيا سوف تكون ظلاما بعد خمس ساعات فاننى أعرف ذلك مقدما : فلا المعرفة الانسانية السابقة ، ولا العلم الالهى السابق هو الذى يسبب ما يحدث فى المستقبل ..

لكن هذا القول يعنى أننا نرفض أمرين هامين : فهو يعنى أولاً : أننا نتجاهل الواقعة التى سبق أن أشرنا اليها . وهى أن النوع الفلكى من العلم السابق ليس معرفة سابقة بالمعنى الحقيقى . وهو يعنى ثانيا : أننا نغض الطرف عن التفرقة الحيوية بين الماضى من ناحية والمستقبل من ناحية أخرى . فالماضى هو واقعة تمت وانتهت ولا يتأثر وجودها بمعرفتى لها ، لكن المستقبل بمعنـــاه الحقيقى شىء مختلف عن ذلك تماما لأنه انتقائى ولو أننى عرفته مقدما فاننى بذلك أنكر انتقاءه وأحرمه من ماهية المستقبل futurity ، وفى اللحظة التى نسلم فيها بالتشعب الممكن لحوادث المستقبل الى شعبتين . فاننا لا بد أن ننتهى الى النتيجة القائلة بأنه لا يمكن أن نستدل — بيقين — من الحاضر والماضى وهما وحدهما المعروفان . فالاستدلال يظل غير يقينى . ومن هنا فاننا اذا لم ننكر العلم الالهى الشامل فاننا سنضطر الى التسليم بأن مجرى الحوادث فى المستقبل ضرورى وغير حر .

٢٨ — ولا يفيد فى شىء أن نفترض أن الله يوجد فى « آن » أبدى ، وأن الماضى والمستقبل عنده حاضر . ولهذه النتيجة « يؤكد بؤثيوس Boethius أنه على الرغم من أن الماضى ليس ماضيا أمام الله ولا المستقبل مستقبلا عنده ، بل الزمان كله حاضر ، فان معرفة الله تتضمن مع ذلك « الأماكن اللامتناهية للزمان الحاضر والماضى اذا ما نظرنا الى الأشياء كما لو كانت كلها الآن تامة ومنتهية » . — وهو تصور ربما أمكن تفسيره بأنه يعنى أن الماضى لايتذكره الله كلا ولا هو يتوقع المستقبل وانما الماضى والمستقبل مدركان لديه فى آن واحد بينما يظل كل منهما يعقب الآخر ، وهو تصور يشبه تماما فكرة الحاضر الرواغ اللامتناهى » (١) لكن هل يمكن للكل أن يدرك معا ما لم يكن حاجزا بأسره أو وجودا كله ؟ . واذا كان هذا الكل نتاجا تاما منتهيا

---

(١) هـ. ف. هاليت : فكرة الأزلية « Aeternitas » ص ٢٥ .

فأين يمكن أن يقع خلق الموجودات البشرية الفاعلة ..؟ اننا بدون أن نفترض أن هذه الموجودات الفاعلة هى نفسها خلاقة ، فان هـــذه الموجودات لايمكن أبدا أن تصل الى فكرة أنها مخلوقات : « يمكن أن يكون الله قد عمل الانسان على صورته ، لكن هذه الصورة ذاتها هى التى تبرر للناس العودة الى الله بوصفه صانعهم » [1] . وفضلا على ذلك فان فــكرة « الحـــاضر الرواغ Specious present» يبدو أنها لا تتــفق مع فــكرة الأبدية eternity لأن العناصر التى يتكون منها « ما قبل » و « ما بعد » فى « الحاضر الرواغ » لابد أن تكون فى تدفق متصل وتيار مستمر والا فلن يتحقق التتالى . فالحاضر الرواغ لابد له أن يتقدم نحو المستقبل باستمرار : فأين يمكن أن يوجد مثــل هذا المستقبل بالنسبة لحاضر رواغ لامتناه ..؟

٢٩ ــ وبرنجل باتيسون Pringle-Pattison يقترح فكرة زئبقية Subtler أكثر من فكرة « الآن الأبدى eternal now » وهى فكرة أقامها على غرار الفن « ها هنا لايوجد شىء اسمه حادث منفصل ، بل هنا حاضر فحسب . ان كل شىء يحدث فى المأساة العظيمة هو جزء عضوى من الكل . والمنظر الذى يحدث على المسرح فى أية لحظـــة يعتمد فى معناه على كل ما حدث من قبل ، ونحن نستشعر فيه الأحداث التى سوف تقع فى المستقبل . ونحن حين نقرأ ــ أو نشاهد ــ مسرحية ما لأول مرة ، وسير الأحداث مجهول لنا ، هذا المعنى لتماسك الكل، والعلم السابق لمصير أزلى يظهر نفسه فى مشاهد فردية ــ فى كلمــة أو لمحة ــ ينمو طبيعيا كلما تقدمنا ، ويصل الى أقصى مداه فى الشدة حين نقترب من الخاتمة .. أما فى حالة المأساة الاغريقية حيث كــان الأساس الأسطورى مألوفا لدى النظارة .. فاننا نجــد هذا الادراك لمعنى الكل كشىء متسق مع الحوادث الجزئية موجودا أمام القارىء

---

(١) جيمس وورد J. Ward : « عالم الغايات » الطبعة الأولى ص ٢٧١ .

أو المشاهد للمسرحية منذ البداية .. الحالة الأولى ــ حيث تتكشف النهاية أمامنا تدريجيا .. كلما تقدمنا ــ تعرض علينا موقفنا البشرى المتناهى أمام المستقبل . أما الحالة الثانية التى ربما افترضنا أنها تنتج حالة الشاعر أو الموسيقى الأصيل ، ربما كانت أقرب شبيه لدينا للادراك الالهى لما هو زمانى » (١) .

وفكرة الادراك الالهى هذه للكل بطريقة الفنان الذى يكون موضوع انتاجه ماثلا أمام ذهنه ، هى فكرة يمكن قبولها بشرط أن نسلم بأن الخالق لايرى تفاصيل خلقه بلمحة واحدة . فالمشكلات تتولد فى مجرى التعبير عن الفكرة الرئيسية وفى كل مشكلة منبثقة يتم الاختيار والتقرير . فالخلق الفنى هو نمو لايرى فيه الفنان نفسه تفصيلات المستقبل فالشاعر مثلا لا يكون لديه شىء فى البداية الا الفكرة المنتجة للقصيدة generative والجهد الذى يساعده فى خلق القصيدة هو لون من جهد الانتباه ، فهو يضع الفكرة التى يريد التعبير عنها أمام ذهنه ، وهكذا يسمح للأقطار أن تأتى وتتلامس بعضها مع بعض حتى تجد الفكرة المنتجة تعبيرا مقنعا ترضى عنه .

وفكرة الخلق هذه ، أعنى فكرة أن الله بوصفه فنانا يعبر عن نفسه تدريجيا فى نهاية أو غاية End موجودة فى ذهنه ــ أقول ان هذه الفكرة ــ يقينا ــ تكفل حرية الله كما تكفل حرية الموجودات البشرية الفاعلة . فالموجودات البشرية الفاعلة فى فعلها الحر لاتسير على أية خطة موضوعة لكنها كلها مجموعة من الفنانين الخالصين الذين ينظرون فى نفس الاتجاه ، ويتبعون مدرسة واحدة لكن كلا منهم يعبر عن نفسه بحرية . « مخلوقات الله ليست مواد صناعية ، واذا كان لابد أن يكون لدينا شخصية figure لتمثل ماهو متعال بالنسبة لنا تماما ، فان شخصية الخالق الحى أكثر صلاحية بكثير من الصلصال

---

(١) سيث برنجل باتيسون : « فكرة الله » الطبعة الأولى ص ٣٦١ ــ ٣٦٢ .

المعجون .. ويمكن اذن أن يوافق فيلسوف الكثرة على أن الله هـو الأساس الوحيد الذى يجعل العالم يتطور ، لكنه لايمكن أن يوافق على أن الله .. قد حدد « قبل أساس العالم » كل ما سوف يحـدث فيه فى المستقبل ، لأن معنى ذلك ألا يحـــدث فيه شىء حقيقى على الاطـلاق » (١) .

٣٠ ــ والواقع أننا اذا ما أخـــذنا بافتراض العلم بـــكل شىء omniscient فاننا سوف نعجز عن معرفة كيف يمكن أن يوجد حل على الاطلاق لمشكلة الشر . واذا ما أخذنا بهذا الافتراض فســوف يكون من المستحيل أن نفسر الجهد الأخلاقى تفسيرا مقنعا . ولقــد أثار « بلينبرج » Blyenbergh هذه المشكلة وناقشها فى مراسلاته مع « اسبنوزا » (٢) وذهب الى أن الله هو الذى يحدد الخير والشر على السواء ، وبالتالى فهو اما أنه يعرف ما سيحدث واما أن يكون غير كامل . ولقد أجاب اسبنوزا فى رده على « بلينبرج » محاولا أن يفسر الشر بأنه ليس شيئا ايجابيا ، فما نسميه شرا هو عدم privation لحالة أكثر كمالا بالنسبة لفهمنا لا بالنسبة لفهم الله . فالشر لايوجد الا للانسان الذى لا يكون العدم عنده هو نفسه السلب ، لكنه لا يوجــد بالنسبة لله الذى عنده العدم البشرى human privation هو السلب . العدم بالنسبة لله ليس فعل الحرمان depriving لكنه نقص بسيط ، أو سلب . ونحن نستنبط من تعريفات عامة ــ فنحن مثلا نقدم للانسان تعريفا عاما ، ثم نحكم على كل فرد وفقا لهذا التعـــريف ، لكن الله لا يتصور الأشياء تصورا تجريديا ولا يضع تعريفات عامة يحكم على أساسها بأن هذا الفرد خير وذاك شرير . وما هو غير الهى يعبر عن طبيعة الله مثل ماهو الهى لكنهما لا يتساويان بذلك ، لأن الأخير سوف

(١) جيمس وورد : « عالم الغايات » ص ٢٧١ ــ ٢٧٢ .

(٢) قارن مراسلات اسبنوزا ترجمة ا. ولف A. Wolfe .

يستمتع بغبطة الخير فيما لن يستمتع بها الأول . والشخص الأعمى ينظر اليه على أنه محروم من البصر اذا ما قورن بغيره من الناس ، أما من وجهة النظر الالهية فهو ليس محروما من البصر أكثر مما يحرم منها الحجر . وحين أمر الله آدم ألا يلمس الثمرة المحرمة ، كشف عن نتائج العمل ليجعل معرفته – لا ارادته – أكثر كمالا ، فهو لكى يجعل ارادته أكثر كمالا فقد كان عليه بالمثل أن يمنح الدائرة خصائص الكرة sphere

ومع ذلك فان المشكلات التى أثارها « بلينبرج » لم تجد لها حلا ، ونحن هنا معنيون بالجهد الأخلاقى ، فاذا كان من المستحيل أن أجعل ارادتى أكثر كمالا فسوف يصبح الجهد الأخلاقى عقيما مجدبا. ومن التناقض أن نقول ان الله أمرنا أن نفعل كذا وكذا لكنه مع ذلك لم يمنحنا ماهية تناسب هذه الأفعال التى يأمرنا بفعلها .

والواقع أن مثل هذا التصور للعالم الذى يقول به اسبنوزا ، سوف يؤدى بنا الى الاحراج المنطقى dilemma الذى أشار اليه « وليم جيمس » بصدد حكم الندم judgement of regret أو الأسف الذى يصدره الفاعل بعد اقترافه لما قد نعتبره شرا : «فحكم الأسف أو الندم يحكم على القتل بأنه شىء قبيح ، وحين نقول عن شىء ما انه قبيح فان ذلك يعنى أن هذا الشىء ينبغى ألا يكون ، وأن شيئا آخر ينبغى أن يحل محله . والمذهب الجبرى بانكاره أن شيئا آخر كان يمكن أن يقع بدلا من الفعل الذى حدث – فانه يحدد العالم بأنه المكان الذى يستحيل أن يوجد فيه ما ينبغى أن يكون . وبعبارة أخرى يعتبر العالم أشبه ما يكون بكائن عضوى أصيب تركيبه بفساد لا يمكن علاجه أو بخلل لا يمكن اصلاحه ... والمذهب الجبرى يؤدى بنا الى القول بأن أحكامنا من الأسف أو الندم خاطئة لأنها متشائمة حيث انها تتضمن أن ما هو مستحيل ينبغى مع ذلك أن يوجد . لكن

ما الذى نقوله حول أحكام الأسف ذاتها .. ؟ اذا كانت خاطئة فكان ينبغى أن تحل محلها أحكام أخرى ، لكن لاشىء يمكن أن يحل محلها لأن الضرورة اقتضت وجودها . وهكذا يبقى العالم كما كان من قبل أعنى مكانا يستحيل فيه وجود ما ينبغى أن يكون » (١)

٣١ ــ ولقد وجد « وليم جيمس » (٢) فى دفاعه عن الحرية البشرية أنه ليس ثمة تناقض بين علم الله السابق وبين الحرية البشرية طالما سلمنا معه بأن الممكنات هى زيادة للموجودات الفعلية . فالله يعلم منذ الأزل جميع البدائل الممكنة فى كل موقف وهو مستعد لمواجهة البديل الذى على وشك أن يوجد نتيجة للحرية البشرية بتلك الطريقة التى لابد أن تؤدى بالكل الى الغاية المرسومة أو النهاية السليمة . وهو يوضح لنا ما يقصده بمثال لرجلين يلعبان أمام رقعة شطرنج أحدهما لاعب مبتدىء والآخر خبير تماما فى هذه اللعبة . واللاعب الماهر يريد أن يغلب ، وعلى الرغم من أنه لايستطيع أن يتنبأ بدقة بما سيقدم عليه اللاعب المبتدىء فى كل حركة فانه مع ذلك يعرف جميع الحركات الممكنة فى كل موقف فعلى فى مجرى سير اللعبة ، ويعرف مقدما كيف يواجه كل حركة من هذه الحركات ويقابلها بحركة منه تقوده الى الاتجاه الذى يجعله فى النهاية ينتصر على خصمه . والآن دعنا نفترض أن اللاعب المبتدىء هو الفاعل البشرى المتناهى ، واللاعب الخبير الماهر هو الله اللامتناهى . ولقد كان الله ينوى منذ الأزل أن يخلق العالم ويقوده نحو غاية معينة . لكنه لم يقرر منذ البداية كل الخطوات المؤدية الى هذه الغاية . ولابد أن تكون هناك فى نقاط متنوعة من مجرى التطور امكانيات كثيرة أى أكثر من امكان واحد ، وأيا ما كان الامكان الذى يتحول الى حقيقة واقعية فان الله

---

(١) وليم جيمس : « ارادة الاعتقاد » « الاحراج المنطقى للمذهب الجبرى » ص ١٦١ ــ ١٦٣ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٨٠ ــ ١٨١ .

يعرف ما الذى ينبغى عليه أن يفعله عند التشعب التـالى حتى يحفظ الأشياء من أن تحيد عن النتيجة النهائية التى رسمها للعالم. وهذه الفكرة لابد أن تترك الموجودات البشرية الفاعلة حرة فى أن تسلك عند كل نقطة خطا ممكنا من الفعل الذى نختاره ، كما أنها لابد أن تسمح فى نفس الوقت بالعلم الالهى السابق للممكنات اللامتناهية وبالطريقة التى يواجه بها المواقف الفعلية . وهكذا فان الخالق ليس من الضرورى أن يعرف تفاصيل جميع الوقائع الفعلية حتى تقع بالفعل ، ومعرفة الله بالعـالم لابد أن تكون فى أى وقت معرفة بالوقائع من ناحية وبالممكنات من ناحية أخرى ، تماما كما هو الشأن فى معرفة الانسان فى أية لحظة .

ويمكن الاعتراض على هذه الوجهة من النظر بالقول بأن الله حين يواجه موقفا فعليا بحركة مناسبة تجعل تحقيق الغاية مؤكدا ، فانه لابد له أن يقود العالم كله الى مجرى معين يتطلبه هذا الموقف . لكن بقية العالم ــ أعنى بقية العالم بغض النظر عن الفاعل الذى قوبل فعله على هذا النحو بالحركة الالهية ــ يشمل موجودات بشرية فاعلة أخرى لها ارادة . ويمكن أن يحدث أنه فى نفس الوقت الذى يرتب فيـه الله لمقابلة الموقف المنبثق بحركة مناسبة ــ فى نفس هذا الوقت يختار انسان آخر لفعله بديلا لا يتفق مع الترتيب الالهى . فى هذه الحالة: أما أن يستمر الله فى ترتيبه وبذلك يحرم هذا الشخص الأخير من حريته، واما أن يترك حرية هذا الشخص كما هى ويظل هو نفسه عاجزا عن مواجهة واحباط فعل الفاعل الأول .

٣٢ ــ خذ ما شئت من محاولات لحل مشكلة العلاقة بين العـلم الالهى الكلى والحرية البشرية ، وسوف تجد ــ يقينا ــ أنها محاولات فاشلة والسـبب ببساطة انها تحاول ما هو مسـتحيل استحالة أولية a priori ومصدر المغالطة يكمن فى الافتراض الذى يناقض نفسه **والذى يقـول ان العالم هو فى آن واحد واقعة تامة وفعل متطـور،**

فى حين أن افتراض أحـــدهما لابد أن يعنى ـ بالضرورة ـ انكار الآخر ، فاذا كان المطلق حقيقة واقعة فلابد أن يكون النسبى وهمـا والعكس صحيح أيضا . فلو كان « وجود Becoming » فلابد ألا يـكون « صـــيرورة Being » واذا كان « صيرورة » فلا يمـكن أن يكون « وجود » .

حقا ان كثيرا من عظماء الفلاسفة قد أخذوا بالاعتقاد القـائل بأن الوجود أسمى من الصيرورة ، وأن الثبات أعلى من التغير . ولابد أن يكون الواقع reality عند هؤلاء الفـلاسفة : الواحـد الذى لا يتغير ولهذا أعلنوا أن الصيرورة غير حقيقية ، وهى وهم ، فالعقل لا بد له أن يبحث وراء الصيرورة عن الواقع الحقيقى الثابت الذى يتحدى التغير فتلك هى الحقيقة ، وهذه الحقيقة هى الصورة أو الماهية أو التصور أو الفكرة .

غير أن وجهة النظر التى يأخذ بها هذا البحث هى أن أى تصور للحقيقة الثابتة ليس الا تجريدا يقوم به العقل البشرى ، فالواقعيـة Fact هى دائما فى صيرورة ، ودائما فى تغير بمعنى الخلق المتصل لشىء جديد ، وهذا يصدق فى آن واحد على العـالم وعلى أفراد الموجودات الحية . والفكرة الرياضـية عن اللامتناهى فى الصـغر infinitesimal تزيل مفارقة أن يكون الشىء هـو نفسـه ومع ذلك فهو آخذ فى النمو والتحول الى شىء آخر، مفارقة الهوية التى لايمكن أن تبقى الا من حيث محافظتها على التغير . وأى تصور لواقع ثابت هو تصوير سيىء للمجرى المتغير الحقيقى للطبيعة والحياة . فالوجود الحى هو فى حركة متصلة ، ومحاولة فهم الحياة عن طريق التصورات يعنى ايقاف هذه الحركة ، وهناك حقيقة فى الملاحظة التى تقـول اننا نعيش المستقبل ونفهم الماضى . والتصورات الثابتة بوصفها آراء قيلت

بعد أن تمت الواقعة هى تصورات تراجعية وارتدادية
retrospective and post mortem

والمفارقة التى يتضمنها الافتراض القائل بأن هناك علما سابقا بالمستقبل وان هناك ــ فى نفس الوقت ــ جدة حقيقية تخلق فى المستقبل يمكن فقط أن تزول لو أننا قطعنا الأطراف غير الحقيقية لكليهما ، بحيث نبقى فقط على الأطراف الحقيقية فيهما . والأطراف غير الحقيقية فيهما هى الكمال الذى لا يمكن أن يتغير ، الوجود المطلق الأبدى الذى يشمل الماضى والحاضر والمستقبل جميعا . فاذا كان المطلق واقعة حقيقية فلابد أن يكتفى بذاته self-sufficient أى أنه اذا كان واقعة فهو لا يمكن أن يتطور ولا أن يعمل .

والكون الذى نعيش فيه ليس كاملا ، وبسبب عناصر النقص ذاتها يستمر فى عملية خلق صور جديدة لكى يتحرك نحو الكمال . فالوجود الكامل هو فى حالة تكوين ولا يمكن أن يكون مصنوعا أو معدا أبدا ، وعملية تكوينه تتجلى فى الابتكار الخلاق لأفراد الموجودات الحية .

اننا نعيش فى عالم الأفعال والمعاناة ، فى عالم النجاح والفشل ، فى عالم الحب والكراهية ، عالم الحاجات والرغبات والآمال . أما اذا نظرنا الى العالم على أنه مطلق فلن يوجد فيه شىء من هذا القبيل ، لأن هذه الأمور جميعا تنتمى الى العالم النسبى حيث توجد خبراتنا وتجاربنا المتناهية . نحن نعيش فى عالم لايوجد فيه شىء ساكن بحيث لايكون له تاريخ ، فى حين أن العالم لو كان مطلقا فلابد أن يكون بلا زمان وبلا أى تاريخ : « حيث يأخذنى المطلق .. أظهر مع كل شىء آخر فى مجال معرفته الكاملة ، وكلما أخذت نفسى، أظهر بدون معظم الأشياء الأخرى فى مجال جهلى النسبى . والاختلافات العملية تأتى من معرفته (أى معرفة المطلق) ومن جهلى : فالجهل يفرخ لى : الخطأ،

والتعجب ، وسوء الطالع ، والألم ، فأعانى من هذه النتائج ، والمطلق يعرف بالطبع هذه الأشياء لأنه يعرفنى ويعرف آلامى ، لكنه هو نفسه لايتألم . وهو لايمكن أن يكون جاهلا ، لأن معرفته بكل سؤال تسير متأنية مع معرفته بكل جواب . وهو لايمكن أن يكون صبورا لأنه لاينتظر شيئا ، فكل شيء موجود لديه دفعة واحدة . وهو لايمكن أن يندهش كما أنه لايمكن أن يكون مذنبا. ولا يمكن أن تقال عليه صفة ترتبط بالتتالى لأنه كلى الحضور وهو ما هو عليه على الدوام » (١).

حين نتحقق من أن المفارقة فى مشكلة العلاقة بين العالم الالهى الشامل والحرية البشرية تنشأ من القول بأن مثل هذا الافتراض المركب فرض مستحيل ، وحين نتحقق من أن هذه المفارقة لا يمكن أن تزول الا بأن ننكر واحدا من اثنين : اما المطلق الذى يشمل كل شيء ، واما العالم النسبى المتغير الذى نعيش فيه ـ اذا تحققنا من هذا كله بدا الاختيار واضحا : « المادة أم الذهن ، لقد ظهر الواقع أمامنا كصيرورة دائمة . وهو يصنع نفسه أو لا يصنع نفسه ، لكنه ليس شيئا معدا على الاطلاق » (٢) .

٣٣ ـ يتضح من ذلك أن حرية الجبر الذاتى التى ننسبها للانسان لا تشمل كل ما يتعلق بوجوده وسلوكه ، فمن الطبيعى ألا نتحدث عن وجوده الذى بدونه لا يمكن أن يكون لا حرا ولا مجبرا ، لأن أية صفة تنسب اليه لابد أن يسبقها التسليم بأن الانسان موجود فوجوده شرط سابق لحريته ، وعلى ذلك فالقول بأن وجوده واقعة معطاة لايمكن أن يتخذ كدليل ضد حريته .

يجمل بنا هنا أن نلاحظ أن حركات الجسم البشرى يمكن أن تنقسم الى فئتين نطلق عليهما على التوالى : « الحركات الآلية »

---

(١) وليم جيمس : « كون متعدد » ص ٣٩ .

(٢) هـ. برجسون : « التطور الخالق » ترجمة آرثر ميتشل ص ٢٨٧ .

و « الحركات الحيوية » . والأولى يمثلها حركة رجل يسقط من صخرة ناتئة على شاطىء البحر فيهوى فى الماء ، فلتفسير سقوطه هذا لايلزمنا أن نفترض أن الرجل كائن حى لأنه يسقط بفعل الجاذبية كما يسقط الحجر ، أما حين يصعد الرجل قمة الجبل فانه عندئذ يفعل ما لايستطيع أن تفعله مادة ميتة تشبهه شكلا وحجما فهذه اذن حركة حيوية (١) . ومن المسلم به أن جميع حركات الجسم البشرى لاترتبط بهذا الجسم الا من حيث ما تلعبه طبيعة أى جسم مادى آخر فى تحديد سلسلة الحوادث التى يتعرض لها . ومن ناحية أخرى فان جميع الظواهر « الحيوية » للجسم البشرى التى يهتم بها عالم الكيمياء أو الحياة أو وظائف الأعضاء تحددها طبيعة الكائن الحى بأوسع معنى لهذه الكلمة بمعنى أن أى كائن حى مكون على نحو يجعله يعمل بطريقة مناسبة فى جميع الظروف المختلفة ، خذ مثلا فعل الوقوف « تجد أننا حين نقف تكون هناك بشائر خفيفة متصلة للسقوط نحو هذا الجانب أو ذاك ، وهذه الترنحات تكون باستمرار خاطئة ومصححة .. لكن ذلك كله يحدث دون أن ندركه أو أن تكون لدينا فكرة عنه، فجسمنا يوازن نفسه دون أن يشعر وجودنا بذلك ، ودون أن يكون لعقلنا دور ما » (٢) . غير أن هذه الأفعال تشير ــ فيما يبدو ــ الى حرية الحياة بصفة عامة لا الى حرية الفرد اللهم الا من حيث اعتبار هذا الفرد ممثلا للحياة . ولقد كان للحياة خلال مجرى التطور تركيبات عضوية لصور جزئية خاصة خلقتها لتعمل على نحو معين . ولقد كانت الحياة حرة فى تطورها الخالق .

يبقى أمامنا بعد ذلك الجانب السيكولوجى ، وفى هذا الجانب نجد أن الأفعال الارادية هى وحدها الأفعال الحرة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. وانك لتجد من الجبريين أنفسهم من يسلم بأن الموجودات

(١) ب. رسل : « موجز للفلسفة » الطبعة الأولى ص ٢٨ ــ ٢٩ .

(٢) مس . شرنجتون : « طبيعة الانسان » ص ١٧٥ .

البشرية هى الأستثناء الوحيد للمبدأ الجبرى الذى يسود جميع المجالات وأن خصائص الارادة هى وحدها المستثناة .

وعملية الارادة تبدأ من الانتباه الى فكرة معينة عن تغيير ما وتنتهى بالتحقق الكامل لهذه الفكرة ، واذا نقص شيء ما فى هذه العملية المتكاملة فانها لاتسمى ارادة ، لكن اذا ما تمت العملية وتحقق التغير فلابد أن تكون حرة على الأقل بالمعنى السلبى للحرية الذى يعنى انعدام القهر الخارجي . والواقع أن عبارة « الارادة المجبرة an impeded will » عبارة متناقضة لأن الارادة لاتكون كذلك الا اذا تمت العملية حتى نهايتها . وكما لاحظ « تيلور A.E. Taylor بحق فان كلمتى « الحرية » و « الارادة » ليستا الا الاسم السلبى والاسم الايجابى لخاصية واحدة هى خاصية الفعل الذى تحقق به أغراضنا الخارجية فى عالم الواقع . فأنا « أريد » حين يكون سلوكى الخارجى معبرا عن ذاتى وفى هذه الحالة نفسها أكون حرا . ومن هنا كانت الارادة والحرية شيئا واحدا ، لأن الارادة التى نقول عنها انها « ليست حرة » لابد أن تكون ارادة لاتترجم هدفى الخاص الى عالم الواقع ، وبالتالى فهى ليست ارادة على الاطلاق .ومن ثم فالسؤال : هل نحن أحرار .. ؟ يمكن أن يكون أكثر وضوحا لو وضع فى صيغة مساوية فقلنا : هل أردنا شيئا فقط .؟ واذا ما وضع السؤال على هذا النحو فسوف تتولى التجربة والخبرة الاجابة عنه اجابة مباشرة . اذ لاشك أنه كانت لدينا أغراض معنية فى حياتنا ، ولا شك أيضا أننا ترجمنا هذه الأغراض الى سلوك ، ومن هنا فان الحرية ــ يقينا ... واقعة من وقائع الخبرة المباشرة (١) .

اذا ما أراد شخص ما على الاطلاق فان ارادته لابد أن تكون

---

(١) ا. ا. تيلور A.E. Taylor « أركان الميتافيزيقا » الطبعة الأولى ص ٣٦٥ .

حرة ، لأن الارادة هي التحقق الفعلي لفكرة تغير يراد اظهاره الى الوجود ، وحين تتحقق الفكرة بالفعل فلا معنى لقولنا انها كانت معاقة أو ليست حرة . لكن الحرية ــ من ناحية أخرى ــ التى ننسبها هنا للفاعل ليست هى الحرية التى تعنى انعدام القانون أو الخضوع للعشوائية ، بل هى حرية الجبر الذاتى التى تربط الفعل المراد بسببه. وشخصية الفاعل هى السبب الضرورى ــ وان لم تكن السبب الكافى ــ للفعل المراد . وبعبارة أخرى : الفعل المراد هو كما سبق أن ذكرنا النتيجة الممكنة ــ لا الضرورية ــ لشخصية الفاعل ، ومن ثم لحرية الفاعل . والشخصية ليست نتاجا تاما وكاملا وليست تصورا مجردا يمكن أن تكون طبيعته محددة مرة واحدة والى الأبد ، لكنها شىء حى متزايد ، وخبرة اللحظة الحاضرة تضيف شيئا جديدا للخبرة الماضية ، وباضافتها يصبح الكل مختلفا عما كان وعما اعتاد أن يكون: « نحن أحرار حين تنبع أفعالنا من شخصيتنا بأسرها . حين تعبر هذه الأفعال عن تلك الشخصية بحيث يكون بينهما تشابه لا حد له ، وهو التشابه الذى نجده أحيانا بين الفنان وانتاجه . ولا يهم أن يقال بعد ذلك اننا عندئذ نستسلم للأثر القوى الشامل لشخصيتنا : لأن شخصيتنا فى النهاية هى نحن .. » (١) .

---

(١) هـ. برجسون : « الزمان والارادة الحرة » ترجمة ب.ل. بوجسون ، ص ١٧٢ .

مراجع البحث

مراجع البحث

ا ـ الكتب

1) **Aristotle — The Nicomachean Ethics,** English Translation by F.H. Peters, 15th ed., (Kegan Paul).
2) ——— **The Metaphysics,** English Translation by Hugh Tredennick, Williams Heinemann, The Loeb Classical Library).
3) ——— **On The Soul,** English Translation by W. S. Hett. (William Heinemann, The Loeb Classical Library).
4) **Aveling, F. - Personality and Will,** (Camb. Univ. Press, The Contemporary library of Psychology), 1931.
5) **Bain, A. - Emotions and the Will,** 2 vols., 2nd ed., (Congmans, Green and Co.), 1865.
6) ———: **Mental and Moral Sciences,** (Congmans, Green, Co.,) 1868.
7) **Bradley, F. H. — The principles of Logic,** 2 Vols. 2nd ed., (Oxford University Press), 1928.
8) ——— **Appearance and Reality,** 2nd ed., (The Clarendon Press), 1928.
9) ——— **Ethical Studies,** 2nd ed., (The Clarendan Press), 1927.
10) ——— **Collected Essays,** 2 Vols., (The Clarendon Press), 1935.
11) **Bergon, H. — Time and Free Will,** Englis Translations by F.L. Pogson, (Swan Sonnenschein and Co.), 1910
12) ——— **Creative Evolution,** English Translation by Arthur Mitchell, (Macmillan and Co.), 1911.
13) ——— **Mind-Energy'** English Translation by H.W. Carr.
14) **Bosanquet, B. — The principle of Indivuduality and Value** (Macmillan and Co.), 1919 (The Gifford lectures for 1911).
15) **Broad, C.D. The Mind and its Place in Nature,** Kegan Paul, International Library of Psych., Philos., and Scientific Method), 1925).
16) ——— **Five Types of Ethical Theory,** (Int. Lib. of Psych. Philos., and Scientific Method), 1930.
17) **Caird, E. — The Critical Philosophy of Kant,** Vol. 2., 2nd ed., (James Maclehose and Sons), 1909.
18) **Caird, J.** — Spinoza, (Blackwood, Philosophical Classics For English Readers), 1888.
19) **Carr, H.W. — Cogetens Cogitata,** (Favil Press), 1930.
20) ——— **The Philosophy of Change,** (Macmillan and Co.), 1914.
21) ——— **The Free Will Problem,** (Bennis Sixpenny Library, No. 29). 1928.
22) **Dewey, J. — Psychology,** 3rd ed. 1894.
23) **Dingle, H. — Through Science to Philosophy,** (The Clarendon Press). 1937
24) **Ewing, A.C. — Idealism, A Critical Servey,** (Methuen and Co.), 1934.
25) **Gentile, G. — The Theory of Mind as Pure Act,** English Translation by H.W. Carr, (Macmillan and Co.), 1922.
26) **Hallett, H.F. — Aeternitas,** (The Clarendon Press), 1930.
27) **Hamilton, W. — Lectures on Metaphysics and Logic.,** edited by H.L. Mansel.

28) **Hume, David — A Treatise of Human Nature**, edited by Selby-Bigg, (The Claredon Press), 1896.

29) **Huley, T.H. — Collected Essays,** (Macmillan, The Eversley Series), Vol. I, 1912.

30) **James, W. The Will to Believe** (Congmans, Green and Co.), 1931.

31) ——— **Principles of Psychology.** 2 Vols., 1st. ed. (Macmillan), 1890.

32) ——— **A Pluralistic Universe,** (Longmans, Hibbert Lectures at Manchester College), 1909.

1912.

33) ——— **Essays Radical Empiricism,** edited by R.B. Penny, (Longmans),

34) **Jevons, W.S. — The Principles of Science,** (Macmillan and Co.), 1924 ed.

35) **Joachim, H.H.: The Nature of Truth** (Frowde), 1906.

36) ——— **A Study of The Ethies of Spinoza** (The Claredon Press), 1901.

37) **Johnson, W.E. Logic,** 3 **Vols.** (Camb. at the Univ. Press) 1940.

38) **Kant: Critique of Pure Reason,** Eng. Translation by **F. Max Muller**, 2nd ed. (Macmillan and Co.) 1922.

39) **Laird, J. — Problems of the Self,** (Macmillans and Co.), 1917.

40) **Leibniz-: The Monadology etc.** Eng. Translation with **Introduction** and Notes by Robert Latta, (The Clarendom Press) 1898.

41) ——— **Discourse on Metaphysics,** Correspondence with Arnould and **Monadology Eng.**, Translation by G. Montgomery, (Philosophical classics Lib.) 1937.

42) **Locke, John — Essay Concerning Human Understanding** edited by A.C. Fraser (Blackwood, Philos. Clamics), 1894 Another edition by Lock Ward and Co.

43) **Mackenzie, J.S.: A Manual of Ethics,** 3rd ed. (Univ. Correspondence College Press), 1897.

44) **Maxwell, J.C. Theory of Heat,** (Congmans), 1894.

45) **Mc Dougall, W. An Introduction to Social Psychology** 25th ed., (Methuen and Co.), 1943.

46) **Mill, J.S. — A System of Logic 2 vols,** 6th ed., (Congmans), 1865.

47) ——— **: Examination of Sir Hamilton's Philosophy,** (Longmans), 1865.

48) **Moore, G.E. Philosophical Studies**, (Kegan Paul Int. lib. of Psych., **Philos.** and Scientific Method) 1922.

49) **Morgan, C.L. Emergent Evolution,** (Williams and Norgate,) 1927.

50) ——— **: life, Mind and Spirit** (Williams and Norgate) the **Gifford** leetmes for 1923) 1926

51) **Plato: Phaedo,** Engl. translation by Harold North Fowler (**William** Heinemann, the loeb. classical liberary).

52) **Pollock, F.: Spinoza, His life and Philosophy,** (Kegan Paul) 1880.

53) **Pringle-Pattison, S. — The Idea of God,** (The Clarenidom Press The Gifford leetures for 1912-13), 1917.

54) **Rashdall, H.: The theory of Good and Evil,** 2. vols (The **Clarendon Press**) 1907.

55) **Richardson, C.A.: Spiritual Pluralism and Modern Philosophy,** (**Camb,** at tfe Univ. Press). 1919.

56) **Ross, W.D. — The Right and the Good,** (the **Clarendon Press**) 1930.

57) ——— **: Aristotle,** 3rd. ed. (Methven and Co.) 1937.

58) **Russell, B. : Mysticism and Logic** 2nd impression (longmans) 1918.
59) ——— **An Outline of Philosophy,** (Allen and Univin) 1927
60) ——— **Philosophical Essays,** 1910
61) ——— **The Analysis of Mind** (Allen and Univin lib. of Philosophy). 1921
62) ——— **A Critical Exposition of the philosophy of Leibniz** (Camb. at the Univ. Press) 1900.
63) **Sherrington, C. — Man On his Nature** (Camb. at the Univ. Press), 1946. (the Gifford lectures for 1937-38).
64) **Sidgwick, H. : The Methods of Ethics**, 3rd ed., (Macmillan and Co.), 1884
65) **Spinoza : Ethics**, Eng. Translation by W. Hale White, 1930.
66) ——— **Correspondence,** Eng. Trans. by A Wolf (Allen and Union) 1927.
67) **Stallknecht, N.P. — Bergson's Idea of Creation** (A. Ph. D. Dissertation presented to Princeton Univ.), 1930.
68) **Stout, G.F. : Manual of Psyehology,** 3rd ed (The Univ. tutorial Series), 1913.
69) **Sully, J. — Outlines of Psychology** (Longmans, Green and Co.), 1884.
70) **Taylor, A.E. : Elements of Metaphysics** 8th ed., (Methuen and Co.), 1927.
71) ——— **: Plato, the Man and his Work,** 4th ed (Methuem and Co.), 1937.
72) **Ward, J. — Naturalism and Agnosticism** 2vols 2nd ed. (Adam and Charles Black), 1899.
73) ——— **The Realm of Ends,** 3rd. ed., (Comb. at the Unive. Press, the Gifford lectures for 1907-10), 1920.
74) ——— **Psychological Principles** (Cam. Univ. Press). 1918.
75) **Whitehead, A.N. Process and Reality,** (Macmillan, the Gifford Lectures for 1927-8) 1929.
76) **Woodworth, R.S. : Psychology,** 15th ed. (Methuem and Co.) 1944
77) ——— **Contemporary Schools of Psychology,** (Methuen) 1931

ب ـ الدوريات

1 — MIND

* **Bradley, F.H. — Ils there any Special Activity of Attention? «O.S.,** xi. No. 43, 1886.
* ——— **«On Pleasure, Pain, Desire, and Volition»** O.S., xiii, No. 49, 1888.
* ——— **«On Active Attention»** N.S., xi, No. 41, 1902.

——— **«The Definition of the Will** (I) «N.S., XI, No. 44, 1902.
* ——— **«The Definition of the Will** (II)» N.S. xii No. 46, 1903.
* ——— **The Definition of the Will** (III) » N.S. xiii No. 49, 1904.
* **Shand, A.F. «A Study of Involuntary Action»,** N.S. iv. No. 16, 1895
  Ward, J.» Mr. F. H. Bradley's Analysis of Mind» O.S. xii No. 48, 1887.
* ——— : **«Attention and the Field of Consciousness».** O.S. xii, No. 45, 1887.

2 — Hibbert Journal

* **Poynting, J.H. «Psychical Law and Life»** Vol. i, 1903.

3 — Journal of Philosophical Studies

* **Michael Kaye — «the Possibility of Man's Freedom,»** 1927.

4 — Philosophical Review

* **Cunnigham, G. Watts .. «Bergson's Conception of Duration»** Vol. xxiii. 1914

5 - Proceedings of the Aristotelian Society

Carr, H. Wildon, «the Moment of Experience» 1915-16

6 - The Aristotelian Socviety Supplementary Volumes

Symposium: «Indeterminary and Indeterminism» Vol. x, 1913.

By: **C. D. Broad**
A.S. Eddington
R. B. Braithwaite

Symposium: «What is Action ?» Vol. xvii, 1938.

By: **Prof. John Macmurray.**
Dr. A.C. Ewing.
Prof. O.S. Franks.

7 - University of California Publications in Philosophy

Paul Marhenke, the Constituents of the Mind» Vol. 19.
Loeuvenberg, J. «The Discernment of Mind Vol. 19.
Lenzen, V.F. «Mind in observation,» Vol. 19.

8 .. Psychological Review

Calkins, M. W. — «Fact and Inference» in Raymond wheeler's Doctrine of Will and Self-Activity,) 1921.
Thurstone, L.L. «The Stimulus Response Fallacy in Psychology.» 1923

9 .. The British Journal of Psychology

Aveling, F. «The Psychology of Conation and Volition», 1926

10 .. Encyclopoedia Britannica (1945)

Wolf, A. — Art. «Attention».

فهرس

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٧٣/٣١٤٥



مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

الثمن ٩٠ قرشًا